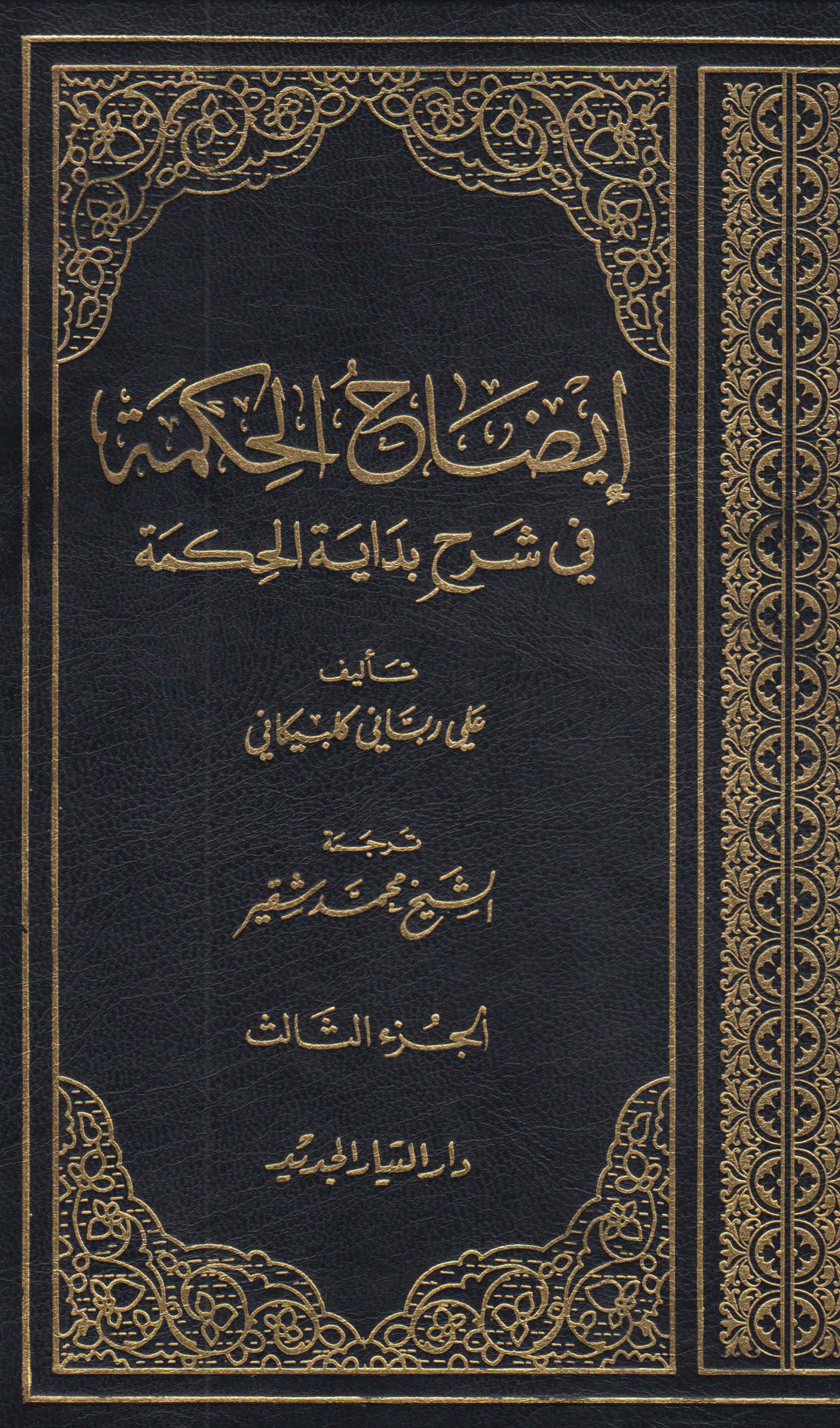
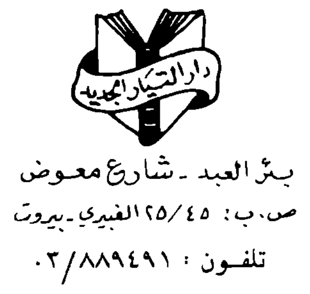

إيضاح الحكمة
في شرح بداية الحكمة
تأليف
علي رباني گلبيگاني
ترجمة
الشيخ محمد شقير
الجزء الثالث
دار الهادي الجديد


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com


إيضاح الحكمة
في شرح بداية الحكمة

الطبعة الأولى
١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٨ م



بئر العبد ـ شارع معوض
ص.ب: ٢٥/٤٥ الغبيري ـ بيروت
تلفون: ٠٣/٨٨٩٤٩١

إيضاح الحكمة
في شرح بداية الحكمة

تأليف

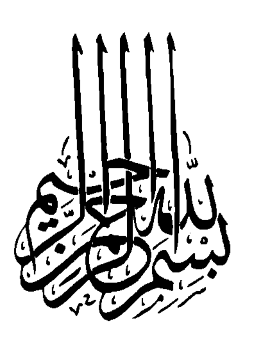
علي ربّاني كلبيكاني

ترجمة

الشيخ محمّد شقير

الجزء الثالث

دار التيار الجديد



الإهداء

إلى اللذين كان لهما كثير الفضل في دراستي، ولم يدخّرا وسعاً في سبيل تحصيلي الحوزوي، وكانا العون لي في أكثر من محنة، إلى والدي ووالدتي أهدي هذا الجهد المتواضع راجياً من المولى أن يأخذ بيدهما في سبيل طاعته وأن يفتح عليهما أبواب خيره ورحمته.

شكر و تقدير

أتوجّه بالشكر إلى كل الذين ساهموا في انجاز هذا العمل - أو تفضّلوا علينا بملاحظاتهم القيِّمة - وأذكر على وجه الخصوص الأخ العزيز فضيلة الشيخ زين العابدين شمس الدين الذي كان له الفضل الأكبر في خروج هذا العمل إلى النور؛ فشكر الله سعيه وتقبّل عمله.

الفصل الثامن

في ارتباط المتغير بالثابت

ربّما قيل: إنّ وجوب استناد المتغيّر المتجدّد إلىٰ علّة متغيّرة متجدّدة مثله، يوجب استناد علّته المتغيّرة المتجددة أيضاً إلىٰ مثلها في الغير والتجدّد، وهلم جراً، ويستلزم ذلك: إمّا التسلسل، أو الدور، أو التغيّر في المبدأ الأوّل، تعالىٰ عن ذلك.

وأجيب: بأنّ التجدّد والتغيّر ينتهي إلىٰ جوهر متحرك بجوهره، فيكون التجدّد ذاتيّاً له، فيصح استناده إلىٰ علّة ثابتة توجد ذاته، لأنّ إيجاد ذاته عين إيجاد تجدّده.



شرح المطالب

المسألة التي طرحت في هذا الفصل بصورة مختصرة هي من أدق وأغمض الأبحاث الفلسفية التي تذكر احياناً تحت عنوان «ربط الحادث بالقديم»، واحياناً أُخرىٰ تحت عنوان «ربط المتغيّر بالثابت». والاصطلاح الأوّل أكثر رواجاً من الإصطلاح الثاني، ولعلّ صدر المتألهين هو الذي طرح الإصطلاح الثاني.

وأصل الإشكال انّه إذا كان من اللازم في نظر العقل أن تكون علة الحادث

حادثة وعلة المتغيّر متغيرة، فينقل الكلام إلىٰ تلك العلة، لأنّ علتها يجب أن تكون كذلك، إذ القاعدة المذكورة قاعدة عقلية وغير قابلة للتخصيص. وفي هذه الصورة يلزم أحد المحاذير المذكورة، والتي هي محال في نظر العقل، وبما أنّ مستلزم المحال محال، فنستنتج أنّ القاعدة المذكورة غير صحيحة. وإذا كانت صحيحة فيجب أن نبحث عن توجيه عقلي لدفع المحاذير المذكورة، وهذه المحاذير عبارة عن:

١ ـ محذور الدور: وهو في صورة أن تستند العلة الحادثة والمتغيرة في المرتبة الأُولىٰ أو المراتب الأُخرىٰ إلىٰ معلولها، ولا شكّ في بطلان الدور.

٢ ـ محذور التسلسل: وهو في صورة كون سلسلة العلل والمعاليل المتغيرة لا تختم، وتستمر إلىٰ ما لا نهاية. وقد بيّن في الأبحاث المرتبطة بالعلة والمعلول (المرحلة السابعة) بطلان تسلسل العلل اللامتناهية.

٣ ـ التغيّر والتجدد في المبادئ العالية للوجود: إذا قلنا أنّ سلسلة العلل والمعاليل المتغيرة والحادثة تنتهي إلى المبادئ العالية للوجود وأخيراً إلىٰ واجب الوجود تعالىٰ، وكذلك العلل والمعاليل الطبيعية والمادية متغيرة؛ فستكون المبادئ العالية للوجود متغيرةً وكذلك المبدأ الأوّل. فنكون قد اثبتنا التغيّر للموجودات المجردة عن المادة، والحال أنّ التغيّر والحركة من مختصات الموجودات المادية، والموجودات المجردة منزهة عن التغيّر والسيلان، فضلاً عن أنّ لازم هذا الكلام الاعتقاد بنقصان وحاجة الواجب تعالىٰ من جهة كون التغير والحركة ملازمين للفقر والإحتياج والقوة والفقدان.

وقد أُجيب علىٰ هذا الإشكال بأجوبة أبرزها جوابان:

١ ـ جواب الحكماء قبل صدر المتألهين رحمه الله.

٢ ـ جواب صدر المتألهين رحمه الله.

الجواب الأوّل: قرر صدر المتألهين هذا الجواب بهذه الكيفية: إنّ أفضل ما نقل

عن الحكماء وأقربه للصواب كلام من قال انّ جميع الحوادث تستند إلىٰ حركة داخلية ودائمة، وبما أنّ هذه الحركة دائمة وليس لها بداية زمانية؛ فلا تحتاج إلىٰ علة حادثة، ولهذه الحركة جنبتان:

١ ـ جنبة الدوام (والثبات): وهي تستند إلى العلة القديمة من هذه الجنبة.

٢ ـ جنبة الحدوث (والتغير): وهي من هذه الجهة حوادث مادية ومرتبطة بها.

وإذا قيل: كيف لا يُحتاج إلى العلة الحادثة من جنبة الحدوث والتغير، والحال أنّ القاعدة الكلية أنّ لكلّ حادث علة حادثة؟

والجواب: المقصود من الحادث في القاعدة المذكورة ماهية يعرض الحدوث عليها، وليس عين ذاتها أو اللازم الذي لا ينفك عنها، في حين أن الحركة بلحاظ ذاتها حادثة، أي ماهيتها عين الحدوث والتجدد، وإذا كان الحدوث والتجدد ذاتياً للحركة فلا تحتاج إلىٰ علة حادثة. وإذا راجعنا العقل نحصل علىٰ هذا المطلب بشكل جازم: أنّه لابد من علة حادثة ومتجددة للمعلول الذي يعرض عليه الحدوث والتجدد؛ أمّا المعلول الذي يكون التجدد والتغيّر عين ماهيته، فلا يصدر العقل هكذا حكم في مورده، إلّا إذا عرض عليه تغيير زائد على التغيير الذاتي. والحاصل أنّ كلاً من الموجودات المتغيرة ينتهي إلىٰ علة تكون نفس التغير وعين التجدد والإنقضاء، ولا تحتاج هذه الماهية ـ بلحاظ دوام الحدوث والتجدد ـ إلى العلة الحادثة، وهي ترتبط بالعلة القديمة. وبلحاظ كونها عين التجدد والحدوث تستطيع أن تكون علة المعلولات المتغيرة. والماهية التي هي عين التغير والتجدد هي الحركة. ومن هذه الجهة عرّفها صاحب حكمة الإشراق بأنّها «هيئة يمتنع ثباتها لذاتها».

ثم قام بنقد هذا الكلام فقال: إنّه وإن كان يجيب على إشكالاتٍ كثيرة، لكنه ليس خالٍ من النقصان والخلل (وسنذكر موردين):

١ ـ لا تتصف الحركة في ذاتها لا بالحدوث ولا بالقدم. وفي اتصافها بالحدوث

تتبع ما اضيفت إليه، لانّ حقيقة الحركة عبارة عن الخروج التدريجي للشيء من القوة إلى الفعل. فالحقيقة ان الموجود الذي يخرج من القوة إلى الفعل هو الموجود المتجدد الذي تتحقق الحركة فيه. والحركة عبارة عن تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث.

٢ ـ لا يمكن أن تكون الحركة علة ومبدأ الموجودات المتغيرة، لأنّ العلة الموجدة للشيء يجب أن تكون موجودة في زمان وجود المعلول، وأن يكون لها تقدم رتبي على المعلول وأن يكون وجودها أقوىٰ من وجود المعلول. والحال أنّ الحركة مركبة من القوة والفعلية، وليست تمام مراتبها موجودة بالفعل[1].

تقرير آخر للجواب المذكور: ذكر السبزوراي رحمه الله هذا الجواب بكيفية أُخرىٰ. ويبتني جوابه علىٰ نظريته في الحركة التوسطية، لأنّه يقول بوجود الحركة التوسطية في الخارج، فالتوسط بين المبدأ والمنتهىٰ أمر ثابت وغير متجدد، ومع ذلك ينسب إلىٰ حدود وأجزاء المسافة ويتصف بالتجدد والتغير من هذه الجهة.

وكذلك الحركة الدورية للفلك من ناحية كونها ثابتة (التوسط بين المبدأ والمنتهىٰ) ترتبط بالعلة القديمة والثابتة، ومن ناحية نسبتها إلىٰ أجزاء وحدود المسافة التي تتصف بالتغيّر تكون علة للحوادث والحركات الموجودة في الطبيعة.

وأمّا الإشكال بأنّ كل قطعة وحركة من حركة الفلك، وبحكم كونها متغيرة فهي تتطلب علة متغيرة، فجوابه أنّ التغير والتجدد للحركة ذاتي لها، والذاتي لايعلل، لأنّ الجعل التركيبي بين الشيء وذاته وذاتياته باطل.

---

١ ـ المقصود أنّه ليس للحركة ماهية مستقلة وراء ماهية الموجود الحادث والمتحرك، ولا تعد من المقولات (كما قال شيخ الإشراق). فنفسها ليست ذاتاً وماهية نصفها بالتجدد والحدوث بشكل مستقل. فالحركة وصف وليست موصوفاً. الرسائل ط مصطفوي، قم، ص ٥١ ـ ٥٣. رسالة في الحدوث. الأسفار ج ٣: ص ١٢٨ ـ ١٣١.

حــــركة دوريّــــة تجــدّدت نِســبُها وذاتهــا قـد ثـبتت
كـــما بـثابت ثـباتُها ارتـبط كان لحادثٍ حدوثُها وَسَط[١]

جواب صدر المتألهين: حاصل جوابه أنّ جميع تغيرات وتحولات عالم الجسم والجسمانيات تنتهي إلى الطبيعة الجوهرية للأجسام، فالمبدأ القريب لجميع الحركات هو الطبيعة الجوهرية أو الصورة النوعية، وبما أنّ التجدد والتغيّر عين هويتها وذاتها فلا تحتاج إلىٰ علّة في تغيّرها وتجددها حتىٰ يقال: علة الحادث حادث وعلة المتغيّر متغيّر. ومن جهة أُخرىٰ فإنّ هذه الطبيعة الجوهرية ثابتة في تغيرّها وتجدّدها. وهي من هذه الجهة يمكن أن ترتبط بالمبادئ العالية والموجودات المفارقة، فكما هي ثابتة فالطبيعة الجوهرية هي أيضاً ثابتة في تغيرها وتجددها.

والطبيعة الجوهرية هي نظير الهيولى من ناحية أنّ لها ثبات في عين التجدد الذاتي، فالهيولىٰ مع كونها قوة محضة والقوة هي فصلها المقوم، فمع ذلك لها فعلية في القوة [أي قوّتها فعلية]، وهي تصدر عن العلة من جهة أنّ لها فـعلية، لأنّ الجـعل والإيجاد يرتبط بالوجود، وهي من ناحية كونها قوة محضة تقبل الصور والفعليات المختلفة. فهذان الجوهران (الهيولىٰ والصورة النوعية) يصبحان بـواسـطة تجـددهما الذاتي واسطة الحدوث ومنشأ التـحولات في المـوجودات الجـسمانية، ويـرتبطان بواسطة ثباتهما وفعليتهما بالمفارقات ومبدأ المبادىء، وفي النتيجة تحل بواسـطتهما مشكلة ارتباط الحادث بالقديم.

---

١ ـ «فالحركة من حيث الذات، أعني الأمر البسيط المحفوظ في تلك الحدود مستندة إلى المبدأ الثابت. وباعتبار نسبها المتجددة يسند إليها الحودات المتجددة، فكلّ قطعة أو حدٍ منها شرط لحدوث حادث وقع في زمان خاص مختص لحدوثه. فعلة كلّ حادث مركب من شيء قديم كالعقل الفعال بحول الله وقوته، ومن شيء حادث هو تـلك القـطعة أو ذلك الحـد». شـرح المنظومة، الإلهيات بالمعنى الأخص، غرر في ربط الحادث بالقديم.

وما هي المطالب التي جاءت في كلامه كمقدمات لهذا الجواب، وسنذكرها بشكل واضح ومفصل:

١ ـ إذا كان تجدد الشيء عارضاً عليه فيحتاج إلى العلة، لكنّه إذا كان ذاتياً له فلا يحتاج إلى العلة، وفقط الذات المتجددة ما يحتاج إلى العلة لا تجددها.

«إنّ تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلىٰ مجدد، وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج إلىٰ جاعل يجعله متجدداً، بل إلىٰ جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً لا مركباً».

٢ ـ اتفق جميع الفلاسفة علىٰ أنّه في عالم الوجود، الموجود الذي تستلزم ذاته التجدد والسيلان، ويكون الإختلاف فقط في مصداقه؛ نسميه الطبيعة (الصورة النوعية). ويسميه فلاسفة آخرون الحركة والزمان.

«ولا شك في وجود أمر حقيقته مسلتزمة للتجدد والسيلان، وهو عندنا الطبيعة، وعند القوم الحركة والزمان».

٣ ـ لكل موجود نوع من الثبات والفعلية، وما يفاض من الجاعل هو ثباته وفعليته.

«ولكلّ شيء ثبات ما وفعلية ما، وإنّما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته».

٤ ـ إذا كان ثبات الشيء ثبات تجدده، وفعلية الشيء فعلية قوته، فسيكون ما أُفيض عليه من مبدأ الخلق هو نحو ثباته وفعليته.

«فإذا كان ثبات شيء ثبات تجدده، وفعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفائض من الأوّل عليه هذا النحو من الثبات والفعلية».

٥ ـ لكلّ موجود نوع من الوحدة تلازمه، بل هي عين وجوده، فإذا كانت وحدته عين الكثرة (بالقوة أو بالفعل) فيكون ما أُفيض عليه من الواحد الحقّ هو

وحدة كثرته.

«إنّ لكلّ شيء نحواً من الوحدة وهي مساوقة للوجود وعينه، فإذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة أو بالفعل، كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة بأحد الوجهين».

٦ ـ ما يكون ثباته من الموجودات عين التجدد هو الطبيعة، وما تكون فعليته عين القوة هو الهيولىٰ، وما تكون وحدته عن الكثرة بالفعل هو العدد وما تكون وحدته عين الكثرة بالقوة هو الجسم والجسمانيات.

«والذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة، والذي فعليته عين القوة الهيولىٰ، والذي وحدته عين الكثرة بالفعل هو العدد، والذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه».

٧ ـ والنتيجة: ترتبط الطبيعة باعتبار ثباتها بالمبدأ الثابت، وباعتبار تجددها يرتبط بها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات.

«فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدء الثابت، بما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات»[1].

توضيح من الأُستاذ مطهري: للأُستاذ مطهري كلام في توضيح كلام صدرالمتألهين: **«تقسيمات الوجود هي علىٰ خلاف تقسيمات الماهية، ففي تقسيمات الماهية لا يشمل أيٌّ من الأقسام القسم الآخر، ولو بالاعتبار. لكن تقسيمات الوجود هي دائماً تقسيم نسبي، ويشمل أحد القسمين القسم الآخر باعتبار. مثلاً عندما نقسم الوجود إلىٰ ذهني وخارجي، فهذا التقسيم نسبي، لأنّ الوجود الذهني هو ذهني وفاقد للآثار بالمقارنة مع الخارج، ولكنه نفسه وجودٌ**

---

١ ـ الأسفار، ج ٣، ص ٦٨.

خارجي وواجد لآثاره الخاصة.

كما أنّ تقسيم الوجود إلىٰ ما بالقوة وما بالفعل هو تقسيم نسبي، لأنّ كلّ وجود بالقوة هو بالقوة بالنسبة إلى الوجود بالفعل، ولكنه في قوته بالفعل. فأحد القسمين (الوجود بالفعل) يشمل الآخر (الوجود بالقوة).

وتقسيم الوجود إلى الواحد والكثير هو علىٰ هذا النحو أيضاً، فمثلاً العشرة في مقابل الواحد كثيرة، ولكن كلّ عشرة باعتبار العشرية واحدة.

وعين هذا المطلب موجود في الثبات والتجدد وجواب الإشكال يكمن هنا، أي أنّ تقسيم الموجود إلى المتجدد والثابت نسبي، وإذا تغيّر فلا يكون متغيّراً بشكل مطلق، لأنّ المتغيّر ثابت في تغيّره، فلكلّ حركة وتَغَيُّر جَنْبَتَان، فعندما نأخذ بعين الاعتبار نسبة أجزائها إلىٰ بعضها يكون التغير والتجدد، ولكن لكلّ تغير في نفس الحال نحوٌ من الثبات، ويشمل الموجودُ الثابت المتغيِّرَ باعتبار.

ومن جهةٍ أُخرىٰ ما يفيضه الفاعل الوجود المطلق لا الوجود النسبي، والوجود في نفسه لا الوجود الإضافي، كما يفيض الفاعل الفعلية لا القوة، لأنّ القوة تعني العدم ولا يقبل العدم الإفاضة. فرابطة المتغيّر بالذات مع العلة هي رابطة الثابت مع الثابت لا رابطة المتغيّر مع الثابت.

فالعالم بالنسبة إلينا متغيِّر، ولكنه ليس كذلك بالنسبة إلىٰ ما ورائه المحيط به، فهو كمثل حقيقة لها وجهان وجه الثبات ووجه التغيّر، وجه التغير والتجدد هو الوجه الطبيعي والزماني للعالم، ووجه ثباته هو وجهه غير الطبيعي وغير الزماني (الدهري)»[١].

---

١ ـ حركت وزمان در فلسفه اسلامي، جزء ١، ص ٣١٥ ـ ٣١٧.

الفصل التاسع

في المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة

مسافة الحركة هي: «الوجود المتصل السيّال الذي يجري على الموضوع المتحرك» وينتزع منه لا محالة مقولة من المقولات، لكن لا من حيث إنّه متصل واحد متغير، فإنّ لازمه وقوع التشكيك في الماهيّة، وهو محال؛ بل من حيث إنّه منقسم إلىٰ أقسام آنيّة الوجود، كل قسم منه نوع من أنواع المقولة مبائن لغيره؛ كنموّ الجسم مثلاً، فإنّه حركة منه في الكم، يرد عليه في كلّ آن من آنات الحركة نوع من أنواع الكمّ المتّصل مبائن للنوع الذي ورد عليه في الآن السابق والنوع الذي سيرد عليه في اللاحق.

فمعنىٰ حركة الشيء في المقولة: أن يرد على الموضوع في كلّ آن نوع من أنواع المقولة مبائن للنوع الذي يرد عليه في آن غيره.

شرح المطالب

بُحث إلى الآن في أربعة أُمور من الأُمور الستة المرتبطة بالحركة، والتي هي عبارة عن: مبدأ الحركة، منتهى الحركة، فاعل الحركة، والموضوع أو القابل للحركة. ويرتبط البحث في هذا الفصل بمسافة الحركة التي هي إحدىٰ هذه الأُمور الستة.

والمقصود من المسافة مقولة يسير فيها موضوع المتحرك ومسألة كون الحركة واقعة في أيٍّ من المقولات العشرة فستُبحَث في الفصل القادم، وما سيُبحَث في هذا الفصل: ما هو المقصود من الحركة في مقولة أو مسافة الحركة؟ وكيف يتابع الشيء المتحرك في المقولة حركته؟

وما بيّنه المصنّف العلامة في هذا المجال هو خلاصة نظرية قال بها المحققون من الفلاسفة المسلمين وخاصة صدر المتألهين.

الأقوال في مورد الحركة في المقولة

ذكر ابن سينا في طبيعيات الشفاء أربعة معاني للحركة في المقولة ولعلّ كُلّاً منها كان مورداً لقبول فئةٍ ما، وهو قد اختار المعنى الرابع، وهذه المعاني الأربعة هي:

١ ـ المقولة موضوع الحركة: «**إنّ المقولة موضوع حقيقي لها**».

٢ ـ المقولة ليست موضوع الحركة، فموضوع الحركة جوهر جسماني. لكن المقولة واسطة لعروض الحركة على الجسم. «**إن المقولة وإن لم يكن الموضوع الجوهري لها فبتوسطها يحصل للجوهر، إذ هي موجودة فيها أولاً، كما أن الملامسة إنّما هي للجوهر بتوسط السطح**».

٣ ـ المقولة جنس الحركة، والحركة نوع من المقولة. «**إنّ المقولة جنس لها وهي نوع لها**».

٤ ـ يتحرك الجوهر الجسماني من نوع من أنواع المقولة إلىٰ نوع آخر، ومن

صنفٍ منها إلىٰ صنفٍ آخر. «**إن الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقولة إلىٰ نوع آخر ومن صنف إلىٰ آخر**»[١]. والآن يجب أن ندرس المعاني المذكورة لنرىٰ ماذا يمكن أن نقبل منها:

المعنى الأوّل: ذكرت عدة إيرادات على المعنى الأوّل، ومن جملتها أنّه إذا كانت المقولة موضوعاً للحركة، وعرضت الحركة عليها[٢]. فيمكن تصور فرضين:

١ ـ أن تكون ذات المقولة علىٰ حدٍ سواء قبل الحركة وبعدها. ولا يحصل أي تفاوت فيها.

وهذا الفرض هو قطعاً باطل، لأنّ الحركة توجب الحصول الفعلي لشيء كان سابقاً بالقوة.

٢ ـ قد أُضيف شيء على المقولة بعد الحركة، لكن ذات المقولة لم يتغير، وفقط قد أُضيفت صفة عليها.

والإشكال الأوّل وإن لم يكن وارداً علىٰ هذا الفرض، لكنّه في هذه الصورة ما تحرك ليس المقولة، بل تكون الحركة صفة لها، لأنّ الفرض أن ذات المقولة ثابت وباقي. والحال أنّ المقصود من موضوع الحركة هو المتحرك والقابل للحركة، لا الموضوع باصطلاح القضية (في مقابل المحمول) وبمعنى المحل المستغني عن الحال (موضوع العرض).

فيمكن في صورة واحدة القول أن المقولة موضوع للحركة: عندما تكون المقولة القابل للحركة لا معروض الحركة، لأنّه عندها لا تكون المقولة هي المتحرك، بل تكون صفته.

---

١ ـ طبيعيات الشفاء، الفن الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الثالث.

٢ ـ المقصود الحركة الاشتدادية، حيث يشتد وجود المتحرك عن طريق الحركة.

٣ ـ لا يبقىٰ ذات المقولة ثابتاً، بل ينوجد وينعدم بشكل دائم، وهذا الفرض لاينسجم مع حقيقة الحركة، لأن الحركة وجود متصل وسيال، وليس مجموعة من الوجودات المنفصلة تظهر وتفنى واحداً بعد واحد.

وعليه عندما نقول أنّه حصل تغيير وحركة في حرارة الماء، فليس معناه أنّ نفس الحرارة قد تحركت، بل معناه أنّ الماء قد تحرك في حرارته، أي أنّ المتحرك هو الماء لا الحرارة، والحرارة هي الحركة لا المتحرك.

وهنا يمكن أن يقال إنّنا نختار الفرض الثاني من الفروض الثلاثة، لكن أن يقال أنّه قد أُضيف عليها شيء، فله حالتان:

أ ـ أن تضاف صفة علىٰ ذات المقولة، وهو ما ذكر. ويرد عليه الإشكال المذكور.

ب ـ ما أُضيف على الذات هو من سنخ نفس الذات، وليس أمراً عارضاً عليها، وفي النتيجة أنّ ذات المقولة مع كونها باقية فهي تشتد. وهذا الفرض وإن لم يذكر في كلمات الحكماء لكنه لا يوجد أي إشكال عليه بناءً علىٰ إصالة الوجود. ولا عجب أن لم يذكره الحكماء قبل صدر المتألهين، لكن العجب أنّ صدر المتألهين لم يذكره وهو من أحكمَ بنيان أصالة الوجود.

فليس تامّاً الإيراد الذي اورد علىٰ موضوعية المقولة للحركة، لأنّه يمكن القول أن مقولة «الكيف» تتحرك، وتبقى في تمام طول الحركة وما يضاف عليها فهو اشتداد الذات وحقيقة الكيف، وطبعاً ليس ماهيته بل وجوده.

ولكن في نفس الحال لا يمكن أن نعتبر المقولة موضوعاً للحركة، لأنّه عندما تكون المقولة موضوعاً للحركة، فهذا يعني أن الحركة هي عين وجودها[1]، وهذا

١ ـ لابد أن نذكر أن الكلام الآن هو في المقولات العرضية وإلى الآن لم تثبت الحركة

المعنى ليس معقولاً في وجود العرض، لأنّ وجود العرض وجودٌ لغيره لا لنفسه. وليس للوجود لغيره جعلٌ بسيط ومستقل، فجعل العرض هو دائماً تأليفي، أي أنّ وجوده للموضوع (الجوهر). والآن إذا قلنا أنّ الحركة ذاتية للعرض نكون قد فرضنا له ذاتاً مستقلةً (ولنفسه)، في حين أن وجود العرض وجودٌ لغيره وناعت، ولا تثبت أية صفة من دون وجود موضوعها، وعليه لا يمكن أن نقول بأن مقولة الأين تتحرك أو مقولة الكيف تتحرك، لأنّ معنىٰ تتحرك بالتفسير الذي بُيِّن أنّها عين الحركة وواقعية واحدة يُنتزع منها عنوانا المتحرك والحركة، أي أن الجاعل قد أوجدها بالجعل البسيط ولا تحتاج حركتها إلىٰ جعلٍ خاص، لأنّها عين ذات المقولة، وكما قيل ليس للعرض جعل بسيط، فالعرض مجعول دائماً بالجعل التأليفي[1].

المعنى الثاني: لا يتفاوت هذا المعنى مع المعنى الأوّل تفاوتاً ماهوياً، لأنّه عندما تكون المقولة واسطة في عروض الحركة على الجوهر الجسماني. فالحركة أوّلاً وبالذات وصفٌ للمقولة (عرضيّ)، وثانياً وبالعرض وصف للجوهر الجسماني، وهو متحرّكية المقولة العرضية التي بُيِّن وجه بطلانها.

المعنى الثالث: وهو أنّ مقولة الجنس والحركة نوع من أنواع تلك المقولة، ويقول القائلون بهذا القول بأنّ مقولة الأين علىٰ نوعين: قارّ وغير قارّ، والنوع الثاني هو الحركة المكانية، والكيف علىٰ نوعين: قارّ وسيّال، والنوع الثاني هو الحركة الكيفية (استحالة)، وهكذا في المقولات الأُخرىٰ.

يقول صدر المتألهين في نقض هذه النظرية: «**وهذا غير صحيح، بل الحقّ أن الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد، كما أن السكون قرار الشيء لا الشيء**

→ الجوهرية.

١ ـ يُرجع إلىٰ: حركت وزمان در فلسفه اسلامي. جزء ١، ص ٣٢٩ ـ ٣٣١.

القارّ»[١].

وعليه إذا كانت الحركة نوعاً من المقولة فيجب أن نقول أن الأين علىٰ نوعين: القرار (السكون) وغير القرار (الحركة)، لا أنّ الأين نوعان: قارٌّ وغير قارّ. ونستطيع أن نقول أن الأين قرار عندما يكون القرار والسكون عين حقيقته وذاته ولاينفك عنه أبداً. وهذا باطل لأنّ الأين ـ وهو هيئة تحصل من نسبة الشيء إلى المكان ـ أحياناً يكون في حالة السكون، وأحياناً أُخرىٰ في حالة الحركة والسيلان.

وعليه المعنى المقبول هو المعنى الرابع، وهو أنّ الجسم في حال الحركة (المتحرك) يتحرك من نوع من المقولة إلىٰ نوعٍ آخر، أو من صنف منها إلىٰ صنف آخر، أو من فرد منها إلىٰ فرد آخر، وهو ما ذكره المصنف العلامة في المتن، وتوضيحه:

الحركة واقعية متصلة وسيّالة، تحصل تدريجاً للجسم. ويمكن اعتبار المتحرك من نقطة بداية الحركة إلىٰ نقطة نهايتها في صورتين:

١ ـ التوسط بين المبدأ والمنتهىٰ.

٢ ـ نسبته إلىٰ حدود وأجزاء الحركة.

بالاعتبار الأوّل، ينتزع جنس المقولة، ونقول: الجسم يتحرك في مقولة الكيف أو الكم أو ... وبالاعتبار الثاني ينتزع نوع المقولة، ونقول: للجسم في كلّ لحظة نوع خاص من تلك المقولة. ولإيضاح المطلب نذكر المثال الذي ذكره الأُستاذ مطهري:

عندما يتحرك الشيء في الأين فقهراً يكون له فرد من الأين وسيكون له أين آخر في كلّ نقطةٍ من المكان الذي يرده، فلا يمكن القول أنّه ليس للشيء المتحرك أي فردٍ من الأين في الحركة المكانية من الأول إلى الآخر، ولا يمكن القول أنّ له فرد

---

١ ـ الأسفار، جزء ٣، ص ٧٤.

واحد من الأين. وكون الشيء المتحرك له آنات متعددة، يُتَصوّر في صورتين:

١ ـ أن يكون هناك آنات متعددة موجودة قبل شروع الحركة في الفاصلة بين نقطة بداية ونهاية الحركة. ومعنىٰ حركة الجسم في هذه الآنات أن يستقر في كلّ لحظة في مكان ويكون ساكناً، أي أن الحركة مجموع سكونات.

وهذا الفرض هو قطعاً باطل وقد أُقيمت علىٰ بطلانه أدلة كثيرة. فالحركة هي غير السكونات وهي النقطة المقابلة للسكون، والحركة هي نوع خاص من الكون نعبر عنها بالصيرورة (كون سيال)، كما أنّ السكون نحو آخر من الوجود والكون (كون ثابت).

٢ ـ النحو الآخر أن نقول أن للمتحرك بالفعل فرد واحد من المقولة، وهو فرد زماني يقع في الزمان ولكن له بالقوة في كل آن فرد خاص من تلك المقولة، والمقصود من «بالقوة» فرد فرضي، بمعنىٰ أنّ الفرد بالفعل الذي هو واحد ساعي يقبل أن يقسمه الذهن إلىٰ أفراد كثيرة. ومعنى الحركة في المقولة هو أنّ المتحرك يطوي من ابتداء الحركة فرداً من المسافة متصلة ولكنه فرد متدرج الوجود[١].

---

١ ـ حركت وزمان در فلسفه اسلامي، ج ١، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

الفصل العاشر

في المقولات التي تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الفلاسفة: أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات: الأين، والكيف، والكم، والوضع.

أمّا الأين: فوقوع الحركة فيه ظاهر، كالحركات المكانيّة التي في الأجسام؛ لكن في كون الأين مقولة برأسها كلام، وإن كان مشهوراً بينهم؛ بل الأين ضرب من الوضع، وعليه فالحركة الأينيّة ضرب من الحركة الوضعيّة.

وأمّا الكيف: فوقوع الحركة فيه، وخاصّة في الكيفيّات غير الفعليّة، كالكيفيّات المختصّة بالكميّات، كالاستواء والاعوجاج ونحوهما، ظاهر؛ فإنّ الجسم المتحرك في كمّه يتحرك في الكيفيّات القائمة بكمّه.

وأمّا الكم: فالحركة فيه «تغيّر الجسم في كمّه تغيّراً متّصلاً بنسبة منتظمة تدريجاً»، كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متصلة منتظمة تدريجاً.

وقد اورد عليه: أنّ النموّ إنّما يتحقّق بانضمام أجزاء من خارج إلىٰ أجزاء الجسم، فالكمّ الكبير اللاحق هو الكمّ العارض لمجموع الأجزاء الأصليّة

والمنضمّة، والكم الصغير السابق هو الكم العارض لنفس الأجزاء الأصليّة؛ والكمان متباينان غير متصلين، لتباين موضوعيهما، فلا حركة في كمّ، بل هو زوال كم وحدوث آخر.

وأُجيب عنه: أنّ انضمام الضمائم لا ريب فيه، لكن الطبيعة تبدّل الأجزاء المنضمّة بعد الضمّ إلىٰ صورة الأجزاء الأصليّة، ولا تزال تبدّل؛ وتزيد كميّة الأجزاء الأصليّة تدريجاً بانضمام الأجزاء وتغيّرها إلى الأجزاء الأصليّة، فيزداد الكمّ العارض للأجزاء الأصليّة زيادة متصلة تدريجيّة، وهي الحركة.

وأمّا الوضع: فالحركة فيه أيضاً ظاهر، كحركة الكرة علىٰ محورها، فإنّه تتبدّل بها نسبة النقاط المفروضة عليها إلى الخارج عنها، وهو تغيّر تدريجي في وضعها.

قالوا: ولا تقع حركة في باقي المقوْلات، وهي الفعل، والانفعال، ومتى، والاضافة، والجدة، والجوهر.

أمّا الفعل والانفعال: فانّه قد أُخِذَ في مفهوميهما التدريج، فلا فرد آني الوجود لهما، ووقوع الحركة فيهما يقتضي الانقسام إلىٰ أقسام آنيّة الوجود، وليس لهما ذلك.

وكذا الكلام في متىٰ، فإنّه: «الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان»، فهي تدريجيّة تنافي وقوع الحركة فيها، المقتضية للانقسام إلىٰ أقسام آنيّة الوجود.

وأمّا الإضافة: فإنّه انتزاعيّة تابعة لطرفيها، فلا تستقل بشيء، كالحركة؛ وكذا الجدة، فإنّ التغير فيها تابع لتغيّر موضوعها، كتغيّر النعل أو القدم عمّا كانتا عليه.

وأمّا الجوهر: فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقق الحركة من غير موضوع ثابت، وقد تقدّم[١]: أنّ تحقّق الحركة موقوف علىٰ موضوع ثابت باقٍ مادامت الحركة.

شرح المطالب

ما جاء في هذا الفصل هو بيان لنظر مشهور الفلاسفة المسلمين إلىٰ ما قبل صدر المتألهين، والذين يرون أن الحركة تقع في أربع مقولات عرضية، وهي عبارة عن: الكم والكيف والأين والوضع، ولكن لا يمكن تحقّق الحركة في سائر المقولات العرضية وفي مقولة الجوهر أيضاً. ولذلك كان لهذه الفئة من الفلاسفة نظريتان في مورد وقوع الحركة في المقولات:

١ ـ اثبات الحركة في أربع مقولات.

٢ ـ نفي الحركة في المقولات الأُخرىٰ.

وبداية يجب أن نقيم الدليل على الاثبات ومن ثمّ على النفي.

الحركة فى الأين والوضع

لا يوجد مشكلة في جانب الإثبات في مورد مقولتي الأين والوضع، لأنّ وقوع الحركة فيهما أمر واضح، والظاهر أنّه لم يكن هناك رأي مخالف لذلك. ولكن نذكر هنا أمرين:

١ ـ لم يذكر أرسطو الحركة الوضعية، وأوّل من ذكرها الفارابي في كتابه

---

١ ـ في الفصل السادس.

«عيون المسائل»، وإن كان المعروف أنّ ابن سينا هو أوّل من التـفت إلى الحـركة الوضعية[1]. وليس المقصود من كشف الحركة الوضعية أنّ الفارابي أو ابن سينا قد اكتشف حركات لم يصل إليها الآخرون، بل المقصود أنّهـم اعـتبروا جمـيع هـذه الحركات حركة أينية، لكن الفارابي أو ابن سينا التفت إلىٰ هذه المسألة وهي أنّهـا حركة وضعيّة[2]، أي أنّ الحركة هي في مقولة الوضـع التي تـغير نسـبة الشيء إلى الأشياء الأُخرىٰ.

٢ ـ اعتقد المصنّف العلامة أن الحركة في الأين هي في الحقيقة نوع من الحركة الوضعية، لأنّه لا يعتبر الأين مقولة منفصلة، ومنشأ هذا القول بحث في المكان يُطرح بين الفلاسفة، لأنّه ظهرت أقوال مختلفة في المكان وحقيقته، وأنكر البعض المكـان بشكل كليّ، وقال المصنّف في نهاية الحكمة أنّ من أنكره يجب أن يُرجع مقولة الأين إلىٰ مقولة الوضع، لأنّ حدَّ الجوهر وسائر المقولات العرضية لاينطبق عليه. لكنه لم يقبل بارجاعها إلىٰ مقولة الوضع وقال أنّ الجسم ينتقل أحياناً من مكان إلىٰ مكان آخر. ولكن لا يحصل تغيير في سائر أعراضه غير الأين كما أنّه أحياناً يحصل تغيّر في الأعراض الأُخرىٰ ولا ينتقل من مكانه ... فالأين غير جميع المقولات حتىٰ مقولة الوضع[3].

ومع الالتفات إلىٰ أنّ نهاية الحكمة قد اُلّفت بعد بداية الحكمة، فيجب القول أنّه قد عدل عن نظريته التي قال بها في بداية الحكمة واعتبر أن الأين مقولة مستقلة وأن الحركة الأينية هي غير الحركات الأُخرىٰ.

---

١ ـ الحكمة القديمة، الفاضل التوني، ص ٧٧.

٢ ـ حركت وزمان در فلسفه اسلامي، ج ١، ص ٣٦٨.

٣ ـ نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، فصل ١٧.

الحركة في الكم والكيف

كان هناك اشكالات عديدة في مورد الحركات الكمية والكيفية من قِبَل الفلاسفة المتأخرين وأيضاً من قِبَل الفلاسفة المتقدمين. فمن جهة الفلاسفة المتأخرين اعتقد اتباع الفلسفة الميكانيكية أن جميع الحركات الكمية والكيفية ترجع إلى الحركة المكانية، ومن أتباع هذه النظرية ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)، فقد قال بصراحة في أحدىٰ كتاباته: «**إنّ البعد والحركة يعطيان لنا إمكانية أن نصنع العالم**» ومن هذه الجهة تبدل العلم الطبيعي (الفيزياء) إلىٰ علم الحركة (الميكانيك)، وستكون مباحث جميع المسائل رياضية.

وفي نظره أن تحولات وعوارض الأجسام من السخونة والإضاءة والثقل والجذب والدفع وجميع آثار الطبيعة؛ هي نتيجة حركات الأجسام، وليست الحركة سوىٰ نقل مكان الشيء، وهي تغيّر وضع الأجزاء والأجسام بالنسبة إلىٰ بعضها[١].

والنظرية الميكانيكية واعتبار العالم آلياً ليس امراً قطعياً من جهة مسير الحكمة والفلسفة الجديدة. بل إن فشلها هو أمر طبيعي، فلايبتنز (١٦٤٩ ـ ١٧١٦) هو أحد الفلاسفة الذين التفتوا إلىٰ أنّ عالم الخلقة ليس بهذه البساطة، وأنّ في العالم حقيقة أُخرىٰ غير البعد والحركة وكلما حاول أن يفسّر العالم علىٰ أساس الديناميكية لم يستطع أن يحل المشكلة. وبرغسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) لم يعتبر أن الميكانيكية قادرة علىٰ حل الحوادث الكيفية للعالم وبالأخص مسألة الحياة.

ولم تكن هذه النظرية مقبولة من قبل الفلاسفة المسلمين، لأنّها لا تنسجم

---

١ ـ سير حكمت در اروپا، جزء ١، ص ١٩٨. يعلم من جملته الأخيرة أنّه يعتبر الحركة المكانية والوضعية شيئاً واحداً.

بشكل كامل مع نظرية الصور النوعية، وبما أنّ بحثنا سابقاً في الصور النوعية وأدلة الحكماء علىٰ إثباتها فسوف نقتصر علىٰ هذا المقدار من البحث.

ومن الفلاسفة المتقدمين أشكل شيخ الإشراق (٥٤٩ ـ ٥٨٧) علىٰ الحركة الكمية، فقد اعتبرها من قبيل الحركة المكانية. وحتىٰ تُعلم المسألة التي توجه إليها إشكال شيخ الإشراق فسنذكر اقسام الحركة الكمية باختصار، وهي على نحوين:

١ ـ الحركة المتزايدة.

٢ ـ الحركة المتناقصة.

والحركة المتزايدة علىٰ نحوين:

١ ـ الحركة المتزايدة بصورة النمو، وهي عبارة عن زيادة حجم الجسم بسبب انضمام اجزاء خارجية له.

٢ ـ الحركة المتزايدة بصورة التخلخل، وهي عبارة عن زيادة الحجم بدون انضمام اجزاء خارجية له.

والحركة المتناقصة علىٰ نحوين:

١ ـ الحركة المتناقصة بصورة الذبول، أي انفصال بعض اجزاء الجسم وتناقص حجمه.

٢ ـ الحركة المتناقصة بصورة التكاثف، أي تناقص حجم الجسم بدون انفصال أي جزء من أجزاء الجسم.

ومثال النمو والذبول واضح، وقد ذكرت أمثلة للتخلخل والتكاثف، مثل أن نملأ ظرفاً من الماء، ونغلق بابه بإحكام حتىٰ لا يبقىٰ له أي منفذ للخارج، ثم نضعه على النار حتّىٰ يغلي الماء، ففي هذه الصورة ينفجر ظرف الماء، لأنّ الماء الذي يغلي وينبسط يزداد حجمه، ولأنّ الظرف لا يستوعب ذلك الحجم فسوف ينفجر

(التخلخل).

وإذا افرغنا الهواء من قنينة واقفلنا بابها بشكل محكم وجعلنا بابها على الماء؛ فإنّ الماء سوف يرتفع ويدخل القنينة، لأنّ الماء ـ الذي هو بارد بطبيعته ـ يبعث علىٰ تكاثف الهواء وارتفاع الماء[١].

وبعد أن اتضحت أقسام الحركة نقول انّه لا إشكال في مورد التخلخل والتكاثف. وإشكال شيخ الإشراق إنّما توجه للنمو الذبول.

ويقول المرحوم الحاجي في هذا المجال:

فالكم ما فيه بلا تخالف لدى تخلخل وفي تكاثف

ويقول في الشرح: «وعدم الخلاف مقيد بالتخلخل والتكاثف، فإنّ صاحب المطارحات (شيخ الإشراق) أنكر الحركة الكمية في النمو والذبول» ويقول في الحاشية أن وجه الإشكال أنّ موضوع الحركة يجب أن يكون ثابتاً من بداية الحركة وإلىٰ نهايتها، وهذا الشرط ليس موجوداً في الحركة الكمية بصورة النمو والذبول، لأنّ الجسم الذي يكون في حال النمو، تتحلل بعض أجزائه، وتحل محلها اجزاء أُخرىٰ عن طريق التغذية، وفي النتيجة لا يكون هناك أمر ثابت يعدّ موضوعاً للحركة، ولذلك شكّ الشيخ الرئيس في وجوده. ثم يقول في جوابه أنّ الموضوع الباقي هو الهيولى التي تبقى في حضن الصورة، وبمقدار وحجم غير مشخص من بداية الحركة إلىٰ نهايتها[٢].

مقولة الفعل والإنفعال

ذكروا ثلاثة اوجه في كون وقوع الحركة فى مقولة الفعل والإنفعال أمراً غير ممكن، وأوضحها ما جاء في المتن، وبيانه:

---

١ ـ يرجع إلى الحكمة القديمة، ص ٧٤ ـ ٧٦.

٢ ـ شرح المنظومة، الطبيعيات، ف ١٢، غ ٧.

١ ـ أخذ التدريج في مفهوم وماهية مقولتي الفعل والإنفعال، ولذا استعمل في تعريفهما قيد «مادام». فالفعل عبارة عن الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثر مادام يؤثر، والإنفعال عبارة عن الهيئة الحاصلة من تأثر المتأثر مادام يتأثر.

٢ ـ الحركة هي واقعية تدريجية الحصول. فالحركة سيلان وتدرج الوجود.

٣ ـ للحركة أفراد آنية الحصول، وهذه الأفراد وإن كانت آنية فرضية، وليس لها بالخارج وجود بالفعل، ولكن فرض هكذا أفراد أمر ممكن، وعلىٰ أساس هـذا الفرض الذي ذُكر ينتزع في كلّ آن فرد أو نوع من المقولة.

ولكن لا يُتَصَوّر أفراد آنية الحصول للمقولتين المذكورتين، لأنّ ماهية هاتين المقولتين ليست عارية ومنفكة عن التدريج، وكلّ فرد يُتَصَوَّر لهـما فـبحكم كـونه مصداقاً لمقولة الفعل أو الانفعال؛ سيكون تدريجياً. وفرض الفرد الآني لهما هو بهذا المعنىٰ أنّه قد تحقّق فيهما أمر تدريجي وهو محال.

مقولة المتىٰ

نفس الدليل الذي اُقيم علىٰ عدم إمكان وقـوع الحـركة في مـقولتي الفـعل والإنفعال يدلّ أيضاً علىٰ عدم إمكان الحركة في قولة المتى، لأنّ مقولة المتى عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، وبما أنّ الزمـان واقـعية تـدريجية الحصول فالهيئة الحاصلة من نسبة شيء إليه سوف تكون تدريجية أيضاً. والنتيجة أنّه لا يمكن فرض فرد آني لها، لأنّ كلّ ما يفرض فله نسبة إلى الزمان، ولهذه النسبة دخالة في ذاته. وبما أنّ الزمان تدريجي فالنسبة إلى الزمان تدريجية أيضاً، وستكون الهيئة التي تحصل من تلك النسبة تدريجية أيضاً.

مقولة الإضافة والجدة

والدليل على عدم وقوع الحركة فيهما أنّه ليس لهما حكم مستقل، وهما تابعان

لأطراف النسبة من جهة الحركة، مثلاً إذا تحرك الأب فستتحرك أيضاً نسبة الأُبوية، وتستلزم حركة الابن حركة نسبة البنوة. لكن مع فرض سكون طرف النسبة، فلا يُتصوّر فرض الحركة فيها. وكذلك فإنّ الهيئة التي تحصل من نسبة الحذاء إلى القدم، ستكون تابعة للحذاء والقدم في السكون والحركة، فإذا سكنا فالهيئة ساكنة، وإذا تحرّكا فالهيئة متحركة.

مقولة الجوهر

إذا وقعت الحركة في مقولة الجوهر (الجوهر الجسماني) فلن يبقىٰ أمر ثابت بعنوان كونه موضوعاً للمتحرك. ففي الحركات العرضية الجسم هو الموضوع الباقي الذي يقبل الحركة، فإذا تحرك فيه الجوهر الجسماني أيضاً فلازمه أنّ المتحرك عين الحركة، والحال أنّ الحركة متوقفة علىٰ ستة أُمور ومن جملتها موضوع الحركة.

وسوف يبحث هذا الإشكال المعروف لمنكري الحركة الجوهرية في الفصل الثاني عشر بعد إثبات الحركة الجوهرية.

الفصل الحادي عشر

في تعقيب ما مرّ في الفصل السابق

ذهب صدر المتألهين؛ إلىٰ وقوع الحركة في مقولة الجوهر؛ واستدل عليه بأُمور، أوضحها: أنّ وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضيّة يقضى بوقوعها في مقولة الجوهر، لأنّ الأعراض تابعة للجواهر، مستندة إليها استناد الفعل إلىٰ فاعله، فالأفعال الجسمانيّة مستندة إلى الطبائع والصور النوعيّة، وهي الأسباب القريبة لها؛ وقد تقدم[1]: أنّ السبب القريب للحركة أمر تدريجي كمثلها؛ فالطبائع والصور النوعيّة في الأجسام المتحركة في الكم والكيف والأين والوضع متغيّرة سيّالة الوجود كأعراضها؛ ولولا ذلك لم يتحقق سبب لشيء من هذه الحركات.

واورد عليه: انّا ننقل الكلام إلى الطبيعة المتجددة، كيف صدرت عن المبدأ الثابت وهي متجددة؟!

وأُجيب عنه، بأنّ الحركة لمّا كانت في جوهرها، فالتغيّر والتجدّد ذاتي لها، والذاتي لا يعلّل؛ فالجاعل إنّما جعل المتجدّد، لا أنّه جعل المتجدّد متجدّداً.

---

١ ـ في الفصل السابع.

واورد عليه: أنّا نوجّه استناد الأعراض المتجددة إلى الطبيعة بهذا الوجه بعينه، من غير حاجة إلىٰ جعل الطبيعة متجددة؛ فالتجدّد ذاتيّ للعرض المتجدّد، والطبيعة جعلت العرض المتجدد، ولم تجعل المتجدد متجدداً.

وأُجيب عنه: بأنّ الأعراض مستندة في وجودها إلى الجوهر وتابعة له، فالذاتيّة لابدّ أن تتم في الجواهر.

واورد عليه أيضاً: أنّ القوم صحّحوا ارتباط هذه الأعراض المتجددة إلى المبدأ الثابت، من طبيعة وغيرها، بنحو آخر، وهو: أنّ التغيّر لاحق لها من خارج، كتجدّد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعيّة؛ وكتجدّد أحوال اُخرىٰ في الحركات القسريّة التي علىٰ خلاف الطبيعة؛ وكتجدّد إرادات جزئيّة منبعثة من النفس في كل حدّ من حدود الحركات النفسانيّة التي مبدؤها النفس.

وأُجيب عنه: بأنّا ننقل الكلام إلىٰ هذه الأحوال والإرادات المتجددة، من أين تجددت؟ فإنّها لا محالة تنتهي في الحركات الطبيعيّة إلى الطبيعة؛ وكذا في القسريّة، فإنّ القسر ينتهى إلى الطبيعة؛ وكذا في النفسانيّة، فإنّ الفاعل المباشر للتحريك فيها أيضاً الطبيعة، كما سيجيء[1].

ويمكن أن يستدل على الحركة في الجوهر بما تقدّم[2]: أنّ وجود العرض من مراتب وجود الجوهر، من حيث كون وجوده في نفسه عين وجوده للجوهر، فتغيّره وتجدّده تغيّر للجوهر وتجدّد له.

ويتفرّع علىٰ ما تقدّم أوّلاً: أنّ الصور الطبيعيّة المتبدّلة صورة بعد صورة

---

١ ـ في الفصل السادس عشر.

٢ ـ في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة.

على المادّة، بالحقيقة صورة جوهريّة واحدة سيّالة، تجري على المادّة، وينتزع من كلّ حدّ من حدودها مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره.

هذا في تبدّل الصور الطبيعيّة بعضها من بعض؛ وهناك حركة اشتداديّة جوهريّة أُخرىٰ، هي حركة المادّة الأُولىٰ إلى الطبيعيّة، ثم النباتيّة، ثم الحيوانيّة، ثم الإنسانيّة.

وثانياً: أنّ الجوهر المتحرك في جوهره متحرك بجميع أعراضه، لما سمعت من حديث كون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها.

ولازم ذلك: كون حركة الجوهر في المقولات الأربع أو الثلاث[١] من قبيل الحركة في الحركة؛ وعلىٰ هذا ينبغي أن تسمّىٰ هذه الحركات الأربع أو الثلاث «حركات ثانية»، وما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر لا بعرضه «حركات أُولىٰ».

وثالثاً: أنّ العالم الجسماني بمادّته الواحدة حقيقة واحدة سيّالة، متحركة بجميع جواهرها وأعراضها، قافلة واحدة، إلىٰ غاية ثابتة لها الفعليّة المحضة.



شرح المطالب

تُعد مسألة الحركة الجوهرية من استنتاجات صدر المتألهين كما أنّ «أصالة الوجود» و«التشكيك في حقيقة الوجود» هما من ابتكاراته، مع فارق أنّ أصالة الوجود قد طُرحت بنحوما في كلمات العرفاء. وصدر المتألهين نفسه ينقل كلمات عن الشيخ الرئيس وآخرين، ويعتبرها مؤيدة لأصالة الوجود. ومسألة الاختلاف

---

١ ـ والتثليث باعتبار رجوع الأين إلى الوضع. (منه ﷺ).

التشكيكي في حقيقة الوجود قد طرحها شيخ الإشراق أيضاً، وإن كان من ناحية كونه قائلاً بأصالة الماهية فقد أطلق القول بالتشكيك في الماهية، وصدر المتألهين علىٰ أساس أصالة الوجود اعتبره مختصاً بالوجود.

ومسألة الحركة الجوهرية قد طرحت من قبل الفلاسفة المتقدمين عليه، ولكنهم نفوها وأقاموا أدلة علىٰ بطلانها، وصدر المتألهين هو أوّل من برهن عليها، ثم أجاب على اشكالات المخالفين. وترتبت نتائج مهمة علىٰ هذا الأصل الفلسفي المهم، والتي سنذكر بعضها في نهاية هذا البحث.

وما بحثه المصنّف رحمه الله في هذا الفصل هو هذه المطالب:

أ ـ برهان صدر المتألهين على الحركة الجوهرية، والجواب على الإشكالات الواردة علىٰ هذا البرهان.

ب ـ برهان آخر على الحركة الجوهرية.

ج ـ ثلاثة استنتاجات من المباحث السابقة.

وهذا شرح المطالب:

أ ـ برهان صدر المتألهين على الحركة الجوهرية

هذا البرهان هو جداً واضح ومحكم، ومقدماته هي:

١ ـ وجود الأعراض تابع لوجود الجوهر. ومثلما ان الفعل مستند للفاعل، فوجود الأعراض مستند إلىٰ وجود الجوهر.

٢ ـ ما يستند إليه وجود الأعراض ليس الهيولىٰ، ولا الصورة الجسمية، لأنّ الهيولىٰ هي مجرد قابل لا فاعل، والصورة الجسمية مشتركة في جميع الأجسام، والحال أن أعراض وآثار الأجسام متفاوتة، فما يستند إليه وجود الأعراض هو

الصورة النوعية[١].

٢ ـ وعليه فالصورة النوعية هي المبدأ القريب لوجود الأعراض، ومبدؤها البعيد هو العقول المفارقة ومبدأ المبادئ، لأنّه وإن كانت جميع الوجودات الإمكانية تنتهي إلىٰ واجب الوجود تعالىٰ، ولكن ـ بما أنّ العالم قائم علىٰ أساس نظام الأسباب والمسببات ـ لوجود الآثار والأعراض الجسمانية مبدأ وسبب قريب ومباشر، وهو الصورة النوعية.

٤ ـ اثبت في الفصل السابع أنّ علّة المتغيّر متغيرة.

٥ ـ الأعراض المعلولة للصورة النوعية متغيرة.

والنتيجة هي أنّ الصورة الجوهرية متغيرة أيضاً.

وتقرير هذا البرهان بصورة القياس الاستثنائي هي كذلك:

أ ـ لو كانت الصورة النوعية علّة لوجود الأعراض لكانت متغيرة.

ب ـ لكنّها علة لها.

ج ـ فهي متغيرة.

ويجب أن يثبت مطلبان في هذا القياس الاستثنائي:

١ ـ الملازمة بين المقدم والتالي، انّه إذا كانت الصورة النوعية علّة لوجود الأعراض، فيجب أن تكون متغيرة.

وهذا المطلب هو ما بيّن في الفصل السابع، ويبتني علىٰ قاعدة «علة المتغيّر متغيرة»، ومن جهة أُخرىٰ فإنّ تغيّر وحركة الأعراض أمر مسلم وغير قابل للإنكار.

٢ ـ الدليل على الصحة هو استثناء عين المقدم، أي كون الصورة النوعية علة

---

١ ـ بّين هذا البحث في الفصل الخامس من المرحلة السادسة.

لوجود الأعراض. وهو المطلب الذي بيّن في المرحلة السادسة في البحث المـرتبط باثبات الصورة النوعية. وسينتج من المقدمات اليـقينية نـتيجة يـقينية، وهـي أنّ الصورة النوعية متغيّرة.

وقد ورد علىٰ هذا البرهان إشكالان اثنان:

الإشكال الأوّل: قاعدة «علة المتغيّر متغيرة» كما توجب أن تكـون الطـبيعة الجوهرية متغيرة، فهي توجب أن تكون علتها متغيرة أيضاً.

وجواب هذا الإشكال هو ما بيّن في الفصل الثامن، وهو أنّ حركة الصورة النوعية هي عين وجودها، ولا تحتاج إلىٰ علة غير علة إيجاد ذات الصورة النوعية. وبعبارة أُخرىٰ إذا كان الكلام في نفس الحركة، فالجواب انّ الحركة لا تحـتاج إلى العلة لأنّها لازمة لوجود الجوهر، بل هي عين وجوده وهويته، وإذا كان الكلام أنّه كيف تستند هذه الهوية المتغيرة إلى العلة الثابتة؟ فالجواب أنّ هذه الهوية المتغيرة ثابتة في تغيرها، وهي تستند إلى العلة الثابتة من جنبة الثبوت.

وهنا قد يقول طارح الإشكال إنّنا نقول بنفس هذا التوجيه في مورد استناد وجود الأعراض إلى الصورة النوعية، أنّ الحركة ذاتية لهـا، ولا يحـتاج الذاتي إلى العلة، وما يستند إلىٰ وجود الصورة النوعية هو ذات ووجـود الأعـراض، لكـن تغيّرها ينتزع من ذاتها، ولا يحتاج إلىٰ جعل وإيجاد منفصل.

ولكن يواجه هذا الجواب المحكم بأنّ قياس وجود العرض إلىٰ وجود الجوهر هو مع الفارق، فوجود الجوهر وجود لنفسه، امّا وجود العـرض فـوجود لغـيره. ووجود الجوهر يعتمد علىٰ نفسه. أمّا وجود العرض فيعتمد علىٰ وجود الجوهر. وإذا أردنا أن نعتبرالحركة وصفاً ذاتياً للعرض، فلازمه أن نعاين وجود العرض بشكل مستقل عن الجوهر وبصورة «وجود لنفسه»، وهو خلاف الفرض وخلاف الواقع.

الإشكال الثاني: وهو أننا مع قبول جميع المطالب المذكورة ومقدمات البرهان، فإنّنا لا نعتبر النتيجة المستنتجة منها صحيحة، لأنّ ما تريدونه هو أن تكون الصورة الجوهرية ـ والتي هي المبدأ القريب لوجود الأعراض ـ متغيرة، سواء كان التغير ذاتياً لها، أم لم يكن ذاتياً لها، فلم يقم دليل علىٰ ذاتيتها.

وعلىٰ هذا الأساس نستطيع أن نثبت في الحركات الطبيعية والحركات القسرية والحركات الإرادية والنفسانية تغيرات للطبيعة أو لكل مبدأ آخر يستند إليه وجود الأعراض.

وفي الحركة الطبيعية، البعد عن المقصد والقرب منه، واختلاف البعد والقرب للمتحرك بالنسبة إلىٰ مقصد وغاية الحركة؛ كلّ ذلك يوجب عروض الاختلافات والتغيرات على الطبيعة. وفي الحركة القسرية فإنّ اختلاف المعدات والموانع هو سبب لهذه التغيرات.

وفي الحركة الإرادية والنفسانية فإن تغير الإرادات الجزئية والخاصّة يُوجب عروض التغير على الفاعل، لأنّ للفاعل المريد نوعان من الإرادة، الأوّل الإرادة الكليّة والبسيطة التي تريد الوصول إلى المقصد، والثاني الإرادات الجزئية والتفصيلية التي يكون لها في كلّ حدّ من الحركة والمسافة إرادة خاصة. ولا شكّ أنّ هذه الإرادات ليست ثابتة، وهي متغيرة ومتفاوتة(١).

الجواب: وهو أنّ التغيرات والحالات المختلفة التي ذكرت تنتهي في النهاية إلى

---

١ ـ بيّن صدر المتألهين هذا الإشكال بهذه الكيفية: «والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بأنّ الطبيعة ما لم يتغيّر لا يمكن أن تكون علة الحركة، إلّا أنّهم قالوا لابدّ من لحوق التغيّر لها من خارج، كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية، وكتجدد أحوال أُخرى في الحركات القسرية، وكتجدد الإرادات والأشواق الجزئية المنبعثة عن النفس علىٰ حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة» الأسفار ج ٣، ص ٦٥.

الطبيعة الجوهرية، لأنّ اختلاف قرب وبعد المتحرك بالنسبة إلى الغاية في الحركات الطبيعية ليس بدون منشأ وعلة. وإذا لم يكن هناك حركة، فلا معنىٰ للقرب والبعد عن المقصد حتّىٰ نصل إلى اختلافها، فضلاً عن أنّ الحركة المذكورة ليست بدون علّة، لأنّه قد بيّن سابقاً أنّ الحركة في المقولات العرضية ليست ذاتية لها، وثبت أيضاً أن الأعراض والآثار الجسمانية تستند جميعها إلى الطبيعة الجوهرية والصورة النوعية وعليه فإن الفاعل القريب للحركة هو الصورة النوعية، وينتزع القرب والبعد من مقارنة المتحرك مع مبدأ ومنتهى الحركة. والآن إذا أردنا أن نفسّر تغيّر الطبيعة الجوهرية مع تغيّر قرب وبعد المتحرّک بالنسبة إلى الغاية، فنبتلي بدور واضح، لأنّ القرب والبعد معلولان للحركة، والحركة معلولة للطبيعة، ولذا لايمكن اعتبار تغيّر الطبيعة معلولاً للقرب والبعد واختلافاتها، حيث أنّها نفسها معلولة للطبيعة.

وإذا كان التفسير المذكور باطلاً في الحركات الطبيعية، فهو كذلك في الحركات القسرية والإرادية، لأنّ هاتين الحركتين ترجعان إلى الحركة الطبيعية، والمبدأ القريب للحركة فيها ليس سوى الطبيعة التي تكون أحياناً مقهورة قاسرة، وأحياناً مسخرة للنفس والإرادة[1].

ب ـ البرهان الثاني على اثبات الحركة الجوهرية

يبتني البرهان الثاني علىٰ عدة مقدمات:

---

١ ـ «أقول: ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك، فإنّ تجدد هذه الأحوال وتغيرها في آخر الأمر ينتهي لا محالة إلى الطبيعة لما قد عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة، وعلمت أنّ النفس لا تكون مبدأ الحركة إلّا باستخدام الطبيعة فالتجددات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها، فتجدد ما هي مبدأ له يستدعي تجددها ألبتة» (الاسفار، ج ٣، ص ٦٥).

١ ـ وجود العرض تابع لوجود الجوهر ومن مراتبه.

٢ ـ وجود العرض وجود لغيره (وجوده لنفسه عين وجوده لموضوعه).

٣ ـ يستلزم تغير الوجود التابع تغيّر وجود متبوعه.

والنتيجة: بما أنّ وجود التابع (العرض) متغيّر، فوجود المتبوع (الجوهر) متغيّر أيضاً.

ويستفاد من ظاهر عبارة المتن أنّ المقدمة الثانية للدليل هي المقدمة الأُولىٰ، أي إنّ وجود العرض هو من مراتب وجود الجوهر وتابع له، لجهة أنّ وجود العرض وجود لغيره، حيث قال: «**إنّ وجود العرض من مراتب وجود الجوهر من حيث كون وجوده في نفسه عين وجوده للجوهر**». فجملة «من حيث ...» هي بمنزلة التعليل للجملة السابقة «إنّ وجود العرض ...».

لكن يمكن أن يقال انّ لازم وجود ماهية لغيره وناعتة ليس كون وجودها من مراتب وجود المنعوت وتابعاً له، لأنّ الصور الجوهرية وجودها ناعت للهيولى والمادة الأولىٰ، ولكنها ليست تابعة لوجود الهيولىٰ وليست من مراتبها.

والجواب أنّ وجود الصور الجوهرية يعد من مراتب الهيولىٰ، مع فارق انّ الهيولىٰ ليست واجدة لأيّ فعلية سوى القابلية، لكن للجوهر فعلية، ولهذه الفعلية شؤون ومراتب، ووجود الأعراض من شؤونها ومراتبها. ولإيضاح هذا المطلب يكفي أن نتأمل في أنفسنا، ونعاين صفات العلم، والإرادة، والغضب، والعاطفة، وبقية الصفات النفسانية، فكلّ هذه الصفات مع أنّ لها واقعية، لكن واقعيتها تابعة لواقعية النفس ومن شؤونها. وصفات الأجسام هي كذلك، فمثلاً طول وعرض وعمق الأجسام، حرارتها وبرودتها، حموضتها وحلاوتها، والنسب المكانية الخاصة لكلٍّ منها، ووضع أجزائها بالنسبة إلىٰ بقية الأجزاء ونسبتها إلىٰ بعضها؛ هي كلّها

واقعيات تعتمد على الجسم وتتبع وجوده وتعدّ من شؤونه ومراتبه، وفي هذه الصورة تكون حركتها من شؤون ومراتب حركة الجسم والجوهر الجسماني، وهو مطلب كلّما تؤمل فيه أكثر اتضح أكثر.

ج ـ نتائج البحث

وهذه النتائج هي:

١ ـ الحركة الجوهرية عرضية وطولية: والمطلب الأوّل هو أنّ الحركة الجوهرية على نحوين: ١ ـ عرضية . ٢ ـ طولية .

والتوضيح أنّ الحركة الجوهرية تعني أنّ الصور الجوهرية تتبدّل دائماً، وأنّ صورة تحلّ محل أُخرىٰ. وبعبارة أُخرىٰ تأخذ المادة صورة لنفسها في كلّ لحظة، وتبدل الصور هذا علىٰ نحوين:

١ ـ تبدل الخلع واللبس؛ أي أن تخلع الصورة عن المادة وتلبس صورة أُخرىٰ مثل أن يخلع الإنسان لباساً عن بدنه ويرتدي آخر وهو الحركة الجوهرية العرضية.

٢ ـ تبدل اللبس بعد اللبس؛ أي أنّ المادة لا تفقد الصورة السابقة بل تلبس صورة أُخرىٰ عليها، مثل الإنسان الذي يرتدي لباساً فوق لباسه، وهو الحركة الجوهرية الطولية.

وعبارة «أنّ الصورة الطبيعية المتبدلة صورة بعد صورة ...» ناظرة إلى القسم الأوّل، وعبارة «وهناك حركة اشتدادية جوهرية أُخرىٰ...» ناظرة إلى القسم الثاني.

وقد بيّن هذان المطلبان في نهاية الحكمة بشكل أوضح، وحاصل ما ذكر في النهاية:

١ ـ موضوع الحركات الجوهرية المادة، وترد عليها الصور الواحدة تلو

الأُخرىٰ.

٢ـ اتّضح في مباحث الماهية أنّ المادة والصورة هما الجنس والفصل اللذين يعتبران بصورة اللابشرط.

٣ـ كما ثبت أنّ للماهيات النوعية ترتيب نزولي: النوع العالي، النوع المتوسط، النوع السافل.

٤ـ واتضح أيضاً أنّه يندرج تحت الجنس القريب أنواع كثيرة ليس لها ترتب طولي بل هي في عرض بعضها. فالأنواع فئتان:

١ـ الأنواع الطولية: (العالي والمتوسط والسافل).

٢ـ الأنواع العرضية: (الأنواع المندرجة في الجنس القريب).

ومع الالتفات إلىٰ أنّ كلّ نوع جوهري مركب من الجنس والفصل (المادة والصورة) فلذا التنوع في القسم الأوّل هو بهذه الكيفية أنّ المادة الأُولىٰ (غير المتحصلة) تتحصل بواسطة أول صورة، وهذه المادة والصورة هي المادة الثانية للصورة الثانية. وهذه المادة الثانية والصورة الثانية هما المادة[1] للصورة الثالثة وهكذا. وبما أنّ هذه التنوعات الجوهرية تحصل عن طريق الحركة ففي هذا المورد تكون الحركة طولية، وتلبس المادة الأُولىٰ الصورة الأُولىٰ، وهما معاً يلبسان الصورة الثانية، وهم معاً يلبسون الصورة الثالثة، وفي النتيجة الحركة هي دائماً اشتدادية، لأنّ الصورة اللاحقة أكمل من الصورة السابقة.

والتنوع في القسم الثاني هو بهذه الصورة، أنّه يوجد هناك مادة ترد عليها صور متعددة ومتعاقبة، بحيث أنّه كلّما وردت احدى الصور، تمتنع المادة عن قبول

---

١ ـ تسمىٰ هذه المادة ثانية أيضاً، مثلما أنّ المواد اللاحقة تسمىٰ كلّها مادة ثانية والمقصود من الثانية مقابل الأُولىٰ.

الصورة الأُخرىٰ (في حين أنّ المادة في القسم الأوّل لا تمتنع عن قبول الصورة الثانية، وهي تقبلها في النهاية وتلبسهما معاً).

وبما أنّ هذه التنوعات الجوهرية تقع عن طريق الحركة، فالحركة الجوهرية في هذا المورد عرضية، وموضوع الحركة من البداية حتى النهاية شيء واحد وفي النتيجة لن تكون حركة اشتدادية، لأنّ الصور مشابهة لبعضها، وإلزاماً لن تكون الصورد الثانية أكمل من الأُولىٰ. وبعبارة أُخرىٰ، وضع الحركة الجوهرية في هذا القسم (الحركة العرضية) هو مثل وضع الحركة في الأعراض.

والفارق الآخر لهذين النوعين من الحركة الجوهرية أن حركة القسم الأوّل مركبة، لأنّ الموضوع ليس ثابتاً من البداية إلى النهاية، ففي نقطة البداية هناك المادة الأُولىٰ فقط، وفي المرتبة الثانية هناك المادة الأُولىٰ والصورة الأُولىٰ، وفي المرتبة الثالثة هناك المادة الأُولىٰ والصورة الثانية وهكذا؛ ولكن الحركة في القسم الأوّل بسيطة لأنّ موضوع الحركة من البداية وإلى النهاية شيء واحد وثابت[1].

ويعلم من خلال الالتفات إلى المطالب المذكورة أنّ عبارة البداية ليست خالية من الإشكال، لأنّ تفاوت نوعي الحركة الجوهرية الطولي والعرضي هو من ناحيتين:

١ ـ المادة (الموضوع) في الحركة الطولية متعددة، ولكنها في الحركة العرضية واحدة.

٢ ـ للصور في الحركة الطولية ترتب طولي، وفي النتيجة الحركة حركة اشتدادية، ولكنّه ليس للصور ترتب طولي في الحركة العرضية، وفي النتيجة لن تكون الحركة اشتدادية الزاماً.

---

١ ـ نهاية الحكمة، المرحلة ٩، الفصل ٩.

وأمّا كون الصور متبدلة على المادة فهي في الحقيقة صورة واحدة سيالة ومتجددة في الذات، وليس لها اختصاص بالحركة الطولية أو العرضية، وهذه خاصة الحركة أنّها وجود سيّال ومترابط، وتنتزع ماهية من كل حد من حدودها تغاير الماهية التي تنتزع من الحدود الأُخرىٰ، ويصدق هذا المطلب في الحركة الجوهرية وفي الحركة العرضية وأيضاً في الحركة الطولية وكذلك في الحركة العَرْضية.

٢ ـ الحركات العرضية الأولية والثانوية: يرجع المطلب الأوّل إلى الحركات الجوهرية، وإلىٰ كون الحركات الجوهرية أحياناً طولية واشتدادية، وأحياناً أُخرىٰ عرضية ومتشابهة.

ويقع الكلام الآن في الحركات العَرَضية، وكون الحركات العرضية علىٰ قسمين:

١ ـ الحركات الأولية.

٢ ـ الحركات الثانوية.

والمقصود من الحركات الأولية حركة الأعراض بتبع حركة الجوهر، لأنّه عندما يتحرك الجوهر فالأعراض ـ التي من شؤون وتوابع وجود الجواهر ـ تتحرك أيضاً ولا تختص هذه الحركة بمقولة خاصة من المقولات العَرَضية، بل تشمل كلّ المقولات العَرَضية التسع.

والمقصود من الحركات الثانوية الحركة في المقولات الأربع: الكم والكيف والأين والوضع. وفي الحقيقة أن الحركة تقع في هذه المقولات الأربع من جهتين: الأُولىٰ من جهة كون وجودهم تابعاً لوجود الجوهر، والثانية من جهة أنّ الحركة تقع فيهن. ولكن سائر المقولات غير هذه المقولات الأربع لها حركة واحدة، وهي الحركة بتبع حركة الجوهر.

وفي «نهاية الحكمة» الحركة العمومية للأعراض ـ التي تقع بتبع الحركة الجوهرية ـ والتي هي حركة لازمة الوجود ومختصة بالمقولات الأربع؛ أسماها بالحركة العارضة المفارقة.

وعليه عندما يكون الجسم بحسب الظاهر ساكناً، ولا يكون هناك حركة مكانية، فهو ليس ساكناً بالدقة العقلية، وله نوع من الحركة الأينية، مع فارق أنّه إذا كان له حركة مكانية، فالجسم المتحرك يشغل في كل لحظة مكاناً خاصاً، لكن إذا لم يكن له حركة مكانية فهو يتحرك في جميع الآنات في مكان واحد، واصطلاحاً فهو يقوم بنوع من الحركة المكانية هي الموضعية.

الفرق بين الحركة بالتبع وبالعَرَض: ما يجب أن نذكره هنا أنّ صدر المتألهين قد اعتبر حركة جميع المقولات العرضية حركات بالعَرَض بواسطة حركة الجوهر، حيث يقول: «**وأمّا تجدد غيرها من المقولات كالاضافة والملك وما يجري مجراهما حتى الاعدام والامكانات فهي حركات بالعَرَض لا بالذات**»[1]. وقد أشكل المصنف في تعليقته عليه وقال: «**عد حركة المقولات بتبع حركة الجوهر الذي موضوعها من الحركة بالعرض، ينافي كون وجودها لموضوعها وخاصة بناءً علىٰ ما ذهب إليه من كون وجود العرض من مراتب وجود موضوعه ... فالحق أنّ هذه المقولات العرضية متحركة حقيقة بتبع حركة الجوهر لا بالعرض**».

هل الحركة التبعية حركة في الحركة؟ ما يجب أن نذكره هنا أنّ المصنّف العلامة رحمه الله رأى في نهاية الحكمة أن الحركة في المقولات العرضية الأربع (الكم والأين والكيف والوضع) هي من قبيل الحركة في الحركة وقال: «**وأمّا الأعراض**

---

١ ـ الأسفار، ج ٣، ص ١٨٢. الحركة التبعية هي قسم من الحركة الحقيقية، الحركة الحقيقية قسمان: أصلية وتبعية ولكن الحركة العرضية حركة بالمجاز.

المفارقة التي تعرض موضوعاتها بالحركة كما في الحركات الواقعة في المقولات الأربع: الأين والكم والكيف والوضع، فالوجه أن تعدّ حركتها من الحركة في الحركة».

هنا يُطرح هذا الإشكال أنّ الحركة في الحركة هي في نظر الفلاسفة أمر محال وقد ذكر من جملة أدلة امتناع وقوع الحركة في مقولة «أن يفعل» و«أن ينفعل» لزوم الحركة في الحركة، لأنّ ماهية هاتين المقولتين هي التدريج والحركة، وإذا كان البناء علىٰ أنّه يوجد حركة فيهما، فيلزم الحركة في الحركة والتدريج في التدريج، وبعبارة أُخرىٰ ما فيه الحركة ليس هيئة قارة وثابتة يتجاوزها المتحرك بل هو أمر تدريجي الحصول، وفي النتيجة لن يتجاوزه المتحرك أبداً.

وأيضاً الحركة اللازمة هي ما ينقسم إلىٰ أفراد آنية الوجود والمتحرك يُحْرِز في كلّ آن فرداً من المقولة، والحال أنّه لا يُتَصَور في «الحركة في الحركة» فرد آني الوجود.

الجواب: ذكروا في جواب الإشكال الأوّل أنّ لازم ما قيل ليس عدم تحقق الحركة، بل لازمه الوحيد هو البطء، ولا إشكال في أن يكون بطء الحركة معلولاً لتركب الحركة «الحركة في الحركة».

وقالوا في جواب الإشكال الثاني أنّه لا يلزم تقسيم الحركة إلىٰ أجزاء آنية الحصول بلا واسطة، بل من الممكن أن يحصل مع الواسطة، كأن نقسم أولاً الحركة إلىٰ قطعتين، بحيث يكون كلّ من هاتين القطعتين تدريجي وزماني الوجود ثم نقسم كلّاً من هاتين القطعتين إلىٰ أفراد وأجزاء آنية الحصول.

نعم، لا يمكن أن نقوم بهذا العمل بدون التقسيم الأوّل، ولكن كما ذكرنا فإنّ تقسيم الحركة إلىٰ أفراد آنية الوجود ليس من اللازم أن يكون بلا واسطة، كما أنّ

العرض يقوم بالجوهر أحياناً بلا واسطة وأحياناً أُخرىٰ مع الواسطة، فمثلاً يعرض الجسم التعليمي على الجسم الطبيعي بلا واسطة، ولكن السطح بواسطة الجسم التعليمي والخط بواسطة السطح.

الحركة المركبة غير «الحركة في الحركة» : قال الأُستاذ المطهري في نقد كلام العلامة أنّ كلامه في حدّ ذاته جيد، ولكن يجب تسميتها بالحركة المركبة، أمّا عَدُّها حركة في الحركة فهو قابل للمناقشة، فالحركة المركبة هي مثل الحركة الوضعية والانتقالية للأرض، فللأرض حركتان لكن ليس بمعنىٰ أنّ حركتها الانتقالية تقع في الحركة الوضعية[1].

وفي كلام المصنّف إشارة إلى الحركة المركبة حيث يقول: «**ومن الجائز أن يكون سبب البطء هو تركب الحركة**». وعليه يمكن القول أن الحركة في الحركة علىٰ نوعين:

١ ـ أن تكون من قبيل الحركة في مقولات الفعل والإنفعال، والتي هي محال.

٢ ـ أن تكون من قبيل الحركة في المقولات الأربع، واصطلاحها الخاص هو الحركة المركبة، ولا إشكال فيها.

٣ ـ العالم الجسماني متحرك بأجمعه:

آخر نتيجة تستنتج من نظرية الحركة الجوهرية أنّ العالم الجسماني بجميع جواهره وأعراضه هو مثل قافلة في حال الحركة نحو الفعلية المحضة (عالم التجرد). وهو في مجموعه حقيقة واحدة سيّالة، وفي الحقيقة أنّ هذا المطلب مركب من جزأين:

أ ـ عالم الطبيعة حقيقة واحدة.

ب ـ جميع عالم الطبيعة في حال الحركة.

---

١ ـ حركت وزمان در فلسفه اسلامي ج ١، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.

والمطلب الثاني واضح، لأنّ عالم الطبيعة إمّا جوهر أو عرض، وقد ثبت أنّ للجوهر وللعرض حركة وتغير، لكن المطلب الأوّل يحتاج إلى التأمّل، ويجب أن نرىٰ ما هو المقصود من الحقيقة الواحدة؟ إذا كان المقصود أن هيولىٰ عالم المادة واحدة، فهذا المطلب صحيح، لكنّه ليس كافياً لإثبات وحدة عالم المادة، لأنّ الدور المعيِّن هو لتلك الصورة، وإذا كانت الصورة متفاوتة، فتشكل الموجودات المادية حقائق مختلفة، واختلاف الصور النوعية أمر مسلم، واساساً منشأ تفاوت واختلاف آثار الأجسام هو اختلاف صورها النوعية.

إلّا أن يقال انّ المادة الأُولى ابتدأت حركتها، وأخذت الصورة الأُولىٰ لنفسها، وتستمر هذه الحركة بشكلين طولي وعَرْضي، والحركات العرضية تنتهي إليها، وليست الحركة سوىٰ سيلان وتجدد وجود المادة في صورة من الصور؛ فعليه يكون عالم المادة حقيقة واحدة سيّالة ومتجددة الوجود، وله مراتب مختلفة، وتنتزع من كل مرتبة منه ماهية جوهرية وعرضية، وهذه الماهيات هي المبيّنة لحدود ومراتب هذه الحقيقة الواحدة السيّالة.

وهذه المطالب هي من نتائج أصالة الوجود والتشكيك في حقيقته والحركة الجوهرية، والظاهر أنّ مقصود المصنّف هو هذا البيان لا البيان الأول (فليدقّق).

الحركة الجوهرية وحدوث العالم الجسماني

من جملة النتائج المهمة التي رتّبها صدر المتألهين على الحركة الجوهرية وذكرها في مناسبات مختلفة في الأسفار وفي كتبه الأُخرىٰ؛ هي اثبات الحدوث الزماني للعالم الجسماني:

فيقول في المباحث المرتبطة بالحركة الجوهرية: «**وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني، وجميع الجواهر الجسمانية، وسائر أعراضها فلكية كانت أو**

عنصرية»[١].

أي مع اثبات الحركة الجوهرية يثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر المادية وأعراضها أعم من الفلكية أو العنصرية. وذكر في الفن الخامس من البحوث المرتبطة بالجواهر أنّ جميع أساطين الحكمة قد اتفقوا علىٰ حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه وبسائطه ومركباته، لكن بما أنّ هذه المسألة هي جدّاً صعبة، فلم يستطع أهل البحث والنظر (غير أساطين الحكمة) الخروج من هذا البحث بدون الوقوع في التناقض والإنحراف عن مقتضى القواعد العقلية.

ثم شرع بنقل وبحث أقوال بعض الحكماء مثل: ثاليس الملطي، وانكسيمانس، وثاذيمون، وفيثاغورث، وسقراط، وافلاطون، وارسطو[٢]...

وقال في بداية هذا الفن أن وجود الأجسام الطبيعية ليس إلّا علىٰ سبيل التجدد والحدوث الاستمراري، ونحن قد أقمنا البرهان علىٰ هذا المطلب فى الأبحاث المرتبطة بالقوة والفعل. وأثبتنا الحركة الجوهرية، لكن نريد هنا أن نؤكد هذا المطلب ببيان آخر، لأنّه مرتكز في الأذهان أن الفلسفة تقول بقدم الأجسام، وخصوصاً الأفلاك والكواكب وكليات العناصر، ولذا اساؤوا الظنّ بكبار الحكماء المتقدمين، ونسبوا القول بسرمدية وقديمية الأفلاك إليهم. نعم يتوجّه هذا الاعتراض إلىٰ متأخريهم، الذين يفتقدون للفكر العميق والدقيق، ولكن ما وصل إلينا من المتقدمين يشهد علىٰ خلاف ما اشتهر بين المتأخرين، الذين قالوا بقدم العالم[٣].

وفي رسالة الحدوث والقدم، وبعد بيان قسم من المطالب والقواعد الفلسفية

---

١ ـ الأسفار، ج ٣، ص ٦٢.

٢ ـ ن م، ج ٥، ص ٢٠٦ ـ ٢٤٨.

٣ ـ ن م، ص ١٩٤.

التي اعتبرها مقدمات لهذا البحث؛ قال أنّه قد فتح بهذه المباحث طريقاً عرشياً لم يكن له سابقة إلى الآن من قبل أيٍّ من أصحاب النظر، وأثبتنا بهذا الطريق أن جميع العالم الجسماني حادث زمانياً، فقد عُلِم من طريق البرهان أن الطبيعة السارية في الأجسام ـ المقومة لذاتها ـ هي متبدلة بالذات، ووجودها الشخصي لا يبقى في آنين حتىٰ نصل إلىٰ أنّ وجودها الشخصي قديم زمانياً، فعالم المادة متجدد في كل لحظة، وينوجد في كلّ آن شخص منها هو غير الشخص الموجود في آن آخر[١].

والحكيم السبزواري في شرح المنظومة، وبعد ذكر أن من نتائج نظرية الحركة الجوهرية إثبات الحدوث الزماني لجميع عالم المادة؛ يضيف: «**بحيث لا يلزم نفاد كلمات الله وانقطاع فيضه وانبتات سيبه، جلّت آلاؤه وجمّت نعماؤه**».

ثم قال في الحاشية أن أفضل عقيدة هي الجامعة بين البرهان والأديان، لأنّه إذا كُذب البرهان العقلي فقد كذب كلٌّ من العقل والنقل، فما هو من جانب الخالق؛ أي صفات الكمال كالجود والفيض الإلهي ثابت وقديم، ولكن الخلق وما يرتبط بالخلق هو متجدد وحادث.

من ذلك الجانب ايجاد وتكميل
ومن هذا الجانب في كل لحظة تبديل[٢]

فالفيض منه دائم متصل
والمستفيض داثر وزائل[٣]

---

١ ـ الرسائل، ط قم، مصطفوي، ص ٤٨ ـ ٥٠.

٢ ـ شرح المنظومة، الطبيعيات، فريده (٢)، غرر (٧).

٣ ـ فريده (٧)، غرر (٢).

الفصل الثاني عشر

في موضوع الحركة الجوهريّة وفاعلها

قالوا: إنّ موضوع هذه الحركة هو المادّة المتحصّلة بصورة ما من الصور المتعاقبة المتحدة بالاتصال والسيلان، فوحدة المادّة وشخصيّتها محفوظة بصورة ما من الصور المتبدلة؛ وصورة مّا وإن كانت مبهمة، لكن وحدتها محفوظة بجوهر مفارق، هو الفاعل للمادّة، الحافظ لها ولوحدتها وشخصيتها بصورة مّا. فصورة مّا شريكة العلّة للمادّة؛ والمادّة المتحصّلة بها هي موضوع الحركة.

وهذا، كما أنّ القائلين بالكون والفساد النافين للحركة الجوهريّة قالوا: إنّ فاعل المادة هو صورة مّا، محفوظة وحدتها بجوهر مفارق يفعلها ويفعل المادّة بواسطتها، فصورة ما شريكة العلّة بالنسبة إلى المادّة، حافظة لتحصّلها ووحدتها.

والتحقيق: أنّ حاجة الحركة إلىٰ موضوع ثابت باق ما دامت الحركة، إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة ولا تنثلم بطروّ الانقسام عليها وعدم اجتماع أجزائها في الوجود، فاتصال الحركة في نفسها وكون الانقسام وهميّاً غير فكّي كاف في ذلك؛ وإن كانت لأجل أنّها معنى ناعتي يحتاج إلىٰ أمر موجود

لنفسه، حتّىٰ يوجد له وينعته؛ كما أنّ الأعراض والصور الجوهريّة المنطبعة في المادّة تحتاج إلىٰ موضوع كذلك، توجد له وتنعته، فموضوع الحركات العرضيّة أمر جوهري غيرها، وموضوع الحركة الجوهريّة نفس الحركة، إذ لا نعني بموضوع الحركة إلّا ذاتاً تقوم به الحركة وتوجد له؛ والحركة الجوهريّة لمّا كانت ذاتاً جوهريّة سيّالة، كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها، فهي حركة ومتحرّكة في نفسها.

وإسناد الموضوعية إلىٰ المادّة التي تجري عليها الصور الجوهريّة علىٰ نحو الاتصال والسيلان لمكان اتحادها معها، وإلّا فهي في نفسها عارية عن كلّ فعليّة.



شرح المطالب

ذكر في عنوان هذا الفصل موضوع وفاعل الحركة الجوهرية، في حين ان المطالب التي جاءت في هذا الفصل ناظرة جميعها إلىٰ موضوع الحركة الجوهرية، ولم يكن هناك بحث عن فاعلها، إلّا أن يقال أنه بماأنّ الحركة الجوهرية هي حقيقةٌ وجود سيّال ينتزع من كلّ حدٍّ لها صورة جوهرية، وبعبارة أُخرىٰ، تجري الصور الواحدة بعد الأُخرىٰ على المادة الأُولىٰ؛ فسيكون من هذه الجهة البحث في فاعل الصور الجوهرية بحثاً عن فاعلها أيضاً.

وعلىٰ كلّ حال فقد بحث مطلبان في موضوع الحركة الجوهرية، وهما عبارة عن:

أ ـ النظرية المعروفة في باب موضوع الحركة الجوهرية.

ب ـ بحث ملاك حاجة الحركة إلى الموضوع.

أ ـ النظرية المعروفة في باب موضوع الحركة الجوهرية

النظرية المعروفة هي أنّ موضوع الحركة الجوهرية هو المـادة الأُولىٰ، والتي هي دائماً في ظلّ صورة جوهرية، وتقوم الصور الجوهرية بدورين بالنسبة إلى المادة:

١ ـ دور العلية في وجود المادة، لأنّ الصورة هي شريكة العلة للمادة.

٢ ـ هي عامل حفظ وحدتها وتشخصها، ومن جهة أُخرىٰ فإنّ فاعل الصور الجوهرية هو العقل المفارق، كما أنّه أيضاً الفاعل لوجود المـادة، فـالعقل المـفارق يوجد دائماً صورة جوهرية ـ بالإذن والمشيئة الإلهية ـ ويحفظ وجود الهيولىٰ في ظلّ تلك الصورة، وكما بيّن في المرحلة السادسة، فإنّ نحو حفظ العقل المفارق لوجـود المادة من خلال الصور الجوهرية، هو نظير حفظ السقف من خلال الأعمدة المختلفة.

ذكر مطالب:

كان هناك التفات إلىٰ مطالب مهمة في كلمات صدر المتألهين والسبزواري فيما يرتبط بالحركة الجوهرية وموضوعها، سنذكر ثلاثة منها:

١ ـ **أصالة الوجود والحركة الجوهرية**: لا يوجد علىٰ مبنىٰ أصالة الوجود أي فرق بين الحركة في مقولة الجوهر والمقولات الأربع العرضية، لأنّ الحركة هي تدرج وسيلان الوجود، سواءً كان الوجود جوهرياً أو كمياً وكيفياً فيقول في ذلك:

«ولا فرق بين حصول الإشتداد الكـيفي المسـمّىٰ بـالاستحالة، والكـميّ المسمى بالنمو، وبين حصول الإشتداد الجوهري المسمّىٰ بالتكوّن في كون كـلّ منهما استكمالاً تدريجياً وحركة كمالية في نحو وجود الشيء، سواءً كان ما فيه الحركة كمّاً أو كيفاً أو جوهراً ... فإنّ الأصل في كلّ شيء هو وجوده، والماهية تبع له كما مرّ مراراً»[1].

---

١ ـ الأسفار، ج ٣، ص ٨٦.

٢ ـ مشابهة الحركة الجوهرية مع الحركة الكميّة في الموضوع: يوجد شبه كبير بين الحركة الجوهرية والحركة الكميّة من ناحية الموضوع، لأنّ ما يبقىٰ في الحركة الكمية من بدايتها حتىٰ نهايتها هو الهيولى، التي تتحقق دائماً من خلال صورة ما. وجواب إشكال من أنكر الحركة الكمية ـ كشيخ الإشراق ـ وقالوا: بما أنّ مقدار الجسم يتغير في النمو والذبول، وفي النتيجة لن يبقىٰ موضوع الحركة ثابتاً؛ هو أنّ هيولىٰ الموضوع ثابتة في جميع آنات الحركة.

وقد بيّن السبزواري هذا المطلب بعبارات أوضح مما ذكره صدر المتألهين، فقال:

«كما أنّ موضوع الحركة الكميّة هو الهيولىٰ، وهي تتحرك في المقادير، مع أنّ الهيولىٰ كما لم يتحقق بلا صورة جسمية، لم يتحقق بدون مقدار ما، إذ قد حقق أنّ تفاوت الجسم الطبيعي والتعليمي بمجرد الإبهام والتعيين. فالهيولىٰ مع مقدار ما تتحرك في المقادير بمجرد الإبهام والتعيين، فالهيولىٰ مع مقدار ما تتحرك في المقادير المعينة، كذلك ما نحن فيه، فيرد على الهيولىٰ بنحو الاتصال التدريجي افراد الصور، إذ لا حاجة للهيولىٰ إلىٰ خصوصية شيء منها، فما دامت تلك الطبيعة محفوظة لتعاقب الأفراد كانت الهيولىٰ باقية»[1].

٣ ـ نظرية الكون والفساد وبقاء الهيولىٰ: فلاسفة المشاء الذين قالوا بالكون والفساد، وأنكروا الحركة الجوهرية، أي اعتبروا أن تبدّل الصور من قبيل الخلع واللبس، لا من قبيل اللبس بعد اللبس؛ اعتقدوا بوجود وبقاء الهيولىٰ في جميع الحالات والتبدلات، واعتبروا انّ الصور بمنزلة الأعمدة، حيث تحفظ المادة. وإذا كان حفظ الهيولىٰ بواسطة صورة ما يقبل التوجيه مع نظرية الكون والفساد، فمن

---

١ ـ غرر الفرائد، الطبيعيات، الغرر ٨. الأسفار، ج ٣، ص ٩٢ ـ ٩٤.

باب أولىٰ ان يقبل التوجيه مع نظرية الحركة الجوهرية. ويقول السبزواري في هذا المجال: «**ولا نجد فرقاً بين حالة الكون والفساد حيث حكموا فيها ببقاء الهيولىٰ بصورة ما، وبين الحركة الجوهرية حيث حكموا فيها بعدم بقائها، بل الثاني أقرب إلى البقاء لاتصال الصور فيه**»[1] (أي لا ينعدم شيء، بل ترتقي الصورة السابقة إلىٰ صورة اكمل).

ويتضح من المطالب المذكورة انه بناءً على النظرية المعروفة، فإنّ الموضوع في الحركة الجوهرية هو الهيولىٰ مع صورة ما، ولا يرد أي إشكال من هذه الجهة.

ب ـ ملاك حاجة الحركة إلى الموضوع

الآن يجب أن نرىٰ ما هو ملاك حاجة الحركة إلى الموضوع؟ وقد ذكر المصنّف ملاكين، وقام بنقدهما:

١ ـ **حفظ وحدة الحركة**: من الممكن أن يقال انّ مناط احتياج الحركة إلى الموضوع الثابت والباقي، أنّه بواسطته تحفظ وحدة الحركة، لأنّ واقعية الحركة هي عين التجدد والتصرم. ومع ظهور كلّ جزءٍ وكلّ مرتبة منها يزول الجزء والمرتبة السابقتين، وفي النتيجة ما يحصل في مورد الحركة هو الكثرة والتعدد لا الوحدة، والحال أنّ كلامنا في الحركة الواحدة، التي تبدأ من المبدأ وتنتهي في المنتهىٰ، ولحفظ وحدة هذه الواقعية ـ التي هي عين التجدد والتصرّم ـ نحتاج إلىٰ موضوع يبقىٰ ثابتاً من بداية الحركة إلىٰ نهايتها.

تقييم ونقد: ذكروا في نقد هذا الوجه أنّ واقعية الحركة وإن كانت عين التجدد والتصرم، ويزول الجزء السابق مع ظهور الجزء اللاحق، ولكن يجب أن نلتفت إلىٰ

---

١ ـ ن م.

أن الأجزاء المذكورة هي بالقوة وفرضية، وليست بالفعل وحقيقية، فـالحركة هـي حالة ونحو خاص من الوجود، وهي حالة السيلان والتجدد، لكـن ليس بـصورة منفصلة، بل بصورة متصلة، والإتصال ملاك التشخص، فـيكفي اتـصال الأجـزاء الفرضية للحركة من أجل حفظ وحدتها، ولا يبقى عندها حاجة إلىٰ موضوع واحد وثابت من هذه الجهة؛ فضلاً عن أن أجزاء الحركة إذا كانت حقيقية وبالفعل، فـإنّ وحدة الموضوع لا تستطيع أن تحفظ وحدة الحركة، كما أنّ وحدة الموضوع ليست الحافظ لوحدة الأعراض المختلفة والمتعددة التي تعرض عليها[١].

٢ ـ وجود الحركة وجود ناعتي: الوجه الآخر الذي ذكروه لإحتياج الحركة إلى الموضوع الثابت هو أن واقعية الحركة واقعية ناعتية وتوصيفية وقائمة بـالغير، وهي من هذه الجهة مماثلة لوجود الأعـراض والصـور الطـبيعية النـاعتة للـغير، فالأعراض ناعتة للجسم، والصور الطبيعية ناعتة للمادة الأُولىٰ، وعليه يجب أن يبقى الموضوع ثابتاً في جميع آنات الحركة، ليكون وجود الحركة قائماً به وناعتاً له.

نقد ودراسة: لم ينفِ المصنّف هذا الوجه بشكل مطلق، بل اعتبره صحيحاً في مورد الحركات العرضية، لكنّه لم يـعتبره صـحيحاً في مـورد الحـركة الجـوهرية، والتوضيح: الحركة في كلّ مقولة تناسب وتسانخ وجود تلك المقولة، لأنّ الحركة هي حالة تجدد وسيلان وجود الماهية، ولذا إذا كانت الحركة عرضية في وجود الماهية، فكما ان وجود تلك الماهية وجود ناعتي، فستكون حركتها ناعتية ايضاً. وإذا كانت الحركة في الجوهر، فكما أنّ وجود الجـوهر ليس نـاعتاً للـغير، ووجـوده لنـفسه،

---

١ ـ «إذ لولا الوحدة الإتصالية في الحركة لم ينفع بقاء الموضوع فـي وحـدة الحـركة، كـما لا يوجب وحدة الموضوع وحدة أعراضه المتفرقة المختلفة نـوعاً فـي غـير مـوارد الحـركة» الأسفار، ج ٣، ص ٨٧.

فلحركته هذا الحكم أيضاً. والنتيجة أنّه في مورد الحركة الجوهرية، الواقعية العينية عبارة عن وجود سيّال ومتجدد له ماهية جوهرية من جهة واحدة، فهو قائم بالنفس، ولا يحتاج إلىٰ موضوع، وهو من جهة أُخرىٰ عين التجدد والسيلان التدريجي، أي عين الحركة، وله من هذه الجهة عنوان الناعتية، لكن ليس الناعت لواقعية وماهية أُخرىٰ بل الناعت لماهيته، والتي هي الماهية الجوهرية. ففي الحركة الجوهرية الحركة هي عين المتحرك، والوجود المتحرك هو عين الحركة. نعم يتغايران عن ناحية المفهوم والماهية، لأنّ الحركة ليست من سنخ الماهية، والحال أنّ للمتحرك ماهية جوهرية، ولا مانع في أن تنتزع من واقعية واحدة عناوين مختلفة باعتبارات مختلفة، مثلما يتحد العالم والعلم والمعلوم مع بعضهم، أي يكون هناك واقعية واحدة تقبل الإعتبار بثلاث صور، وفي النتيجة ينتزع منها تلك العناوين الثلاثة.

وحول هذه المسألة قال المصنّف في هامش الأسفار:

«انّ هذه الحركة لكونها في الجوهر قائمة بنفسها، فنفسها أعني الحركة قائمة بنفسها أعني الجوهر، فهو حركة ومتحرك معاً.

فإن شئت قلت: إن الحركة وموضوعها في الجوهر واحد. وإن شئت قلت: إنّ الحركة في الجوهر لا تحتاج إلىٰ موضوع، فإنّ الحركة في الجوهر نحو من الوجود الجوهري، ولا موضوع للجوهر»[1].

وصدر المتألهين بعد اثبات الحركة الجوهرية، وانّ هوية كل جسم متجددة وسيّالة، وإن كانت ماهيته ثابتة؛ فيقول انّ ما قلناه في الفصل السابق انّ موضوع الحركة يجب أن يكون ثابتاً؛ فهو صحيح في صورتين:

١ ـ في الحركات غير الملازمة لوجود الجسم، كالحركة المكانية والكيفية

---

١ ـ الاسفار ج ٣، ص ٦٩.

والكمية، لأنّ موضوع الحركة الجسم، والجسم يبقىٰ في طول الحركة.

٢ ـ إذا كان المقصود من الأمر الثابت أنّ الماهية هي الموضوع، ففي هذه الصورة يكون الموضوع في الحركة الجوهرية ثابتاً من ناحية الماهية ولا تكون الحركة لازمة لماهيته، وإن كانت عين هويته ووجوده[1].

وقد قال في الفصول اللاحقة ببقاء الموضوع في حركة الجوهر، واعتبر أنّ «الهيولىٰ مع صورة ما» هي الموضوع الثابت في الحركة الجوهرية، وقد ذكر المصنّف هذه المسألة في هامش الأسفار، وأورد عليه، حيث كان من الأفضل أن يكتفي بهذا الجواب (أنّه في الحركة الجوهرية الماهية ثابتة لا الهوية، وبعبارة أُخرىٰ لا تحتاج الحركة الجوهرية إلى الموضوع ـ في معرض ... بقاء المضوع ـ في معرض رده علىٰ من أنكر الحركة الجوهرية بسبب عدم بقاء الموضوع)، ولا يطرح مسألة وجود الهيولىٰ مع صورة ما.

هل الماهية المتحركة ثابتة؟ السؤال الذي يطرح فيما يرتبط بالكلام الذي نقلناه عن صدر المتألهين هو: هل الماهية المتحركة في الحركة الجوهرية أمر ثابت؟

يجب أن نقول في جواب هذا السؤال أنّ الماهيّة تعتبر بصورتين:

الأُولىٰ هي الماهية باللحاظ العقلي وبدون الأخذ بعين الإعتبار وجودها الخارجي، ففي هذه الصورة يمكن القول أنّ الماهية أمر ثابت لا تغيّر فيه. والثانية اعتبار الماهية بلحاظ كونها حداً للوجود الخارجي ومتحدة معه، وفي هذه الصورة لا يمكن القول أنّ لها ثبوت، لأنّ الحركة في كلّ مقولة هي بهذا المعنىٰ أنّنا ننتزع في كلّ لحظة من الحركة ماهية من الوجود السيّال والتدريجي. وعليه ليس للماهية حكم من

---

١ ـ لأنّ موضوع التجدد يكون التجدد عارضاً له، فهو بحسب ذاته وماهيته غير متجدد. الأسفار، ج ٣، ص ٦٢.

نفسها، وهي تابعة للوجود، وبما أنّ الوجود متغير، فلن تكون الماهية أمراً ثابتاً.

نعم، يوجد هنا توجيه آخر، وهو أن نقول أنّ للحركة اعتبارين، الأوّل اعتبارها مقارنة مع حدود المسافة وآنات الزمان والتي هي الحركة القطعية، ومن هذه الجهة يكون حكم الماهية تابعاً للوجود، والثاني اعتبار كونها متوسطة بين المبدأ والمنتهىٰ، والتي هي الحركة التوسطية، ويمكن من هذه الجهة أن يعتبر لها ماهية ثابتة جنسية أو نوعية.

مبنى المصنّف في نهاية الحكمة: تبنّى المصنّف في نهاية الحكمة النظرية المعروفة أنّ موضوع الحركة الجوهرية هو الهيولىٰ ضمن صورة ما، وقسّم الحركة الجوهرية إلىٰ قسمين: طولي وعَرْضي، واعتبر في كلا الصورتين أن موضوع الحركة هو المادة[١].

كلام للفيلسوف مطهري: ذكر المطهري وجهاً آخر فيما يرتبط بملاك حاجة الحركة للموضوع، وهو أنّ الحركة واقعية حادثة، وبناءً علىٰ قاعدة: «كلّ حادث مسبوق بالقوة والمادة» فالحركة أيضاً مسبوقة بالقوة والمادة، وعليه تكون محتاجة إلى الموضوع، ثم قال أنّ هذا الوجه صحيح في مورد الحركات العَرَضية فقط، حيث لا تكون الحركة عين هويتها وذاتية لها، ولكنها لا تجري في الحركة الجوهرية حيث تكون الحركة عين المتحرك وذاتية له وتنتزع من ذات المتحرك.

وبعبارة أُخرىٰ فإنّ القاعدة المذكورة تجري في الحركات التي تنفك عن

---

١ ـ «في الحركة الطولية المادة الأُولىٰ موضوع للصورة الأُولى، ثم هما معاً موضوع الصورة الثانية ... ففي القسم الثاني (الحركة العرضية) كانت المادة التي هي موضوع الحركة في بدئها هي الموضوع بعينه ما تعاقبت الصور إلىٰ آخر الحركة، سواء كانت هي المادة الأُولىٰ أو الثانية، وكذلك الحكم في الحركات العرضية ـ بفتح الراء ـ »، نهاية الحكمة، المرحلة (٩) الفصل (٩).

موضوعها وفي النتيجة تكون حادثة، ولكن بما أنّ الحركة الجوهرية لا تنفك عن موضوعها، فلن تكون أمراً حادثاً حتّىٰ تشملها القاعدة المذكورة... .

وبعبارة ثالثة: الحركة الجوهرية وإن كانت عارضة على الطبيعة الجوهرية ولكنّها ليست عارضاً خارجياً وحقيقياً، بل هي عارض تحليلي وعقلي، أي يحصل العارض والمعروض في موطن الذهن وبالتأمل العقلي. ولكنها في ظرف الخارج ليست أكثر من شيء واحد، هو باعتبار الحركة، وباعتبار آخر المتحرك[1].

---

١ ـ حركت وزمان در فلسفه اسلامي، ج ١، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٣.

الفصل الثالث عشر

في الزمان

إنّا نجد الحوادث الواقعة تحت الحركة منقسمة إلىٰ قطعات، لاتجامع قطعة منها القطعة الأُخرىٰ في فعليّة الوجود، لما أنّ فعليّة وجود القطعة المفروضة ثانياً متوقّفة علىٰ زوال الوجود الفعلي للقطعة الأُولىٰ؛ ثم نجد القطعة الأُولى المتوقّف عليها منقسمة في نفسها إلى قطعتين كذلك، لاتجامع إحداهما الأُخرىٰ، وهكذا كلّما حصلنا قطعة قبلت القسمة إلى قطعتين كذلك، من دون أن تقف القسمة علىٰ حدّ.

ولايتأتّى هذا إلّا بعروض امتداد كمي على الحركة، تتقدّر به وتقبل الانقسام؛ وليس هذا الامتداد نفس حقيقة الحركة، لأنّه امتداد متعيّن، وما في الحركة في نفسها امتداد مبهم، نظير الامتداد المبهم الذي في الجسم الطبيعي وتعيّنه الذي هو الجسم التعليميّ.

فهذا الامتداد، الذي به تعيّن امتداد الحركة، كم متصل عارض للحركة؛ نظير الجسم التعليمي، الذي به تعيّن امتداد الجسم الطبيعي، للجسم الطبيعيّ؛ إلّا

أنّ هذا الكم العارض للحركة غير قار ولا يجامع بعض أجزائه المفروضة بعضاً، بخلاف كمية الجسم التعليمي فانّها قارّة مجتمعة الأجزاء.

وهذا هو الزمان العارض للحركة ومقدارها، وكل جزء منه، من حيث إنّه متوقّف عليه لآخر، متقدّم بالنسبة إليه؛ ومن حيث إنّه متوقّف، متأخّر بالنسبة إلى ما توقف عليه. والطرف منه الحاصل بالقسمة هو «الآن».

وقد تبيّن بما تقدّم أوّلاً: أنّ لكل حركة زماناً خاصّاً بها هو مقدار تلك الحركة؛ وقد أطبق الناس علىٰ تقدير عامّة الحركات وتعيين النسب بينها بالزمان العامّ، الذي هو مقدار الحركة اليوميّة، لكونه معروفاً عندهم مشهوداً لهم كافّة؛ وقد قسّموه إلى: القرونِ، والسنين، والشهور، والأسابيع، والأيّام، والساعات، والدقائق، والثواني، وغيرها، لتقدير الحركات بالتطبيق عليها.

والزمان الذي له دخل في الحوادث الزمانيّة، عند المثبتين للحركة الجوهريّة، هو زمان الحركة الجوهريّة.

وثانياً: أنّ التقدّم والتأخّر ذاتيّان بين أجزاء الزمان، بمعنى أنّ كون وجود الزمان سيالاً غير قارّ، يقتضي أن ينقسم، لو انقسم، إلىٰ جزء يتوقّف علىٰ زواله وجود جزء آخر بالفعل، والمتوقّف عليه هو المتقدّم والمتوقّف هو المتأخّر.

وثالثاً: أنّ الآن، وهو طرف الزمان والحد الفاصل بين الجزئين لو انقسم، هو أمر عدميّ؛ لكون الانقسام وهميّاً غير فكّيّ.

ورابعاً: أنّ تتالي الآنات ـ وهو اجتماع حدّين عدميين أو أكثر من غير تخلّل جزء من الزمان فاصل بينهما ـ محال، وهو ظاهر؛ ومثله الكلام في تتالي الآنيّات المنطبقة علىٰ طرف الزمان، كالوصول والافتراق.

وخامساً: ان الزمان لا أوّل له ولا آخر له، بمعنى الجزء الذي لا ينقسم من مبتدئه أو منتهاه، لأنّ قبول القسمة ذاتي له.

شرح المطالب

بيّن في هذا الفصل وجود وحقيقة الزمان بتحليل واضح جدّاً. وقد أثبت أوّلاً وجود وإنيّة الزمان، ثم بيّنت ماهيّته.

أ ـ إثبات وجود الزمان

يتشكّل البرهان الذي أُقيم علىٰ وجود الزمان من هذه المقدّمات:

١ ـ الحركات التي تحصل في الطبيعة نستطيع أن نقسّمها إلى قطعات غير متناهية، ونحن ندرك هذا المطلب وجداناً، ولا يحتاج إلى الدليل والبرهان.

٢ ـ قبول القسمة من خواص الكمية والمقدار (الكم ما يقبل القسمة الوهمية بالذات)، وعليه فإنّ التقسيمات التي تعرض الحركة لاتكون ممكنة بدون عروض المقدار عليها.

٣ ـ وان كانت حقيقة الحركة ليست سوى امتداد الوجود السيّال والمتغيّر، لكن الامتداد الملازم للحركة أو هو عين هويتها، هو امتداد مبهم وغير معيّن، والحال ان الامتداد الذي تقسّم الحركة بواسطته هو امتداد معيّن ومشخّص.

والنتيجة: ان للحركة كمية ومقدار معيّن، يمكن بلحاظها تقسيم الحركة إلى أجزاء غير متناهية ووهمية.

والآن نقول: إنّ هذه الكمية هي أوّلاً: متصلة لا منفصلة، وثانياً: هي غير قارة لا قارة. امّا كونها متصلة، فلأنّ أجزاءها وأقسامها ليست بالفعل وخارجية بل ان أقسامها بالقوّة ووهمية وهذا من خصوصيات الكم المتصل. وأمّا كون الكم المتصل غير قار فلأنّ أجزاءه الوهمية لاتجتمع في الوجود، فحدوث كلّ جزء يتزامن مع زوال الجزء السابق، والحال أن أجزاء الكم المتصل القار مجتمعة في الوجود، فمثلاً النقاط التي تفرض كأجزاء للنمط، فهي تجتمع مع بعضها في زمان واحد، وكذلك

الخطوط المفروضة في السطح، والسطوح المفروضة في الحجم، والكم المتصل غير القار هو الزمان، فالزمان واقعية موجودة في الخارج.

ب ـ ماهيّة الزمان

تتّضح ماهية الزمان في البيان المذكور، لأنّه قد علم أن الزمان كم متصل غير قار، يعرض على الحركة، والحركة هي خصوصية موجود مادي. وعليه يصبح معلوماً أنّه:

أوّلاً ـ الزمان من مقولة الجوهر لا العَرَض.

ثانياً ـ هو مادي لا مجرّد.

ثالثاً ـ هو مقدار الحركة وهو عارض عليها.

ويتّضح من هنا بطلان نظرية من اعتبر الزمان أمراً مجرّداً عن المادة وله ماهية جوهرية وقائماً بنفسه. وتنسب نظرية جوهرية ومجردية الزمان إلى أفلاطون، وقد قال بها الفخر الرازي أيضاً، وذكر أن أكثر الآراء قبولاً في باب الزمان هو مذهب افلاطون، وهو أن الزمان واقعية قائمة بالنفس، فإذا نسبنا هذا الموجود المجرّد إلى الذوات والموجودات التي لاتغيّر فيها، فيسمّى بالسرمد. وإذا نسبناه إلى الموجودات التي تقبل الحركة والتغيّر فيسمّىٰ بالدهر، وإذا نسبناه إلى المتغيّرات في تلك الجهة التي تقارنه فيسمّىٰ بالزمان[1].

ولكن مع الالتفات إلى أن الزمان مقدار حركة المادة، فسيكون أمراً ماديّاً، ومن سنخ العرض لا جوهراً مجرّداً.

والتوضيح: نحن ندرك بالوجدان تقدّم وتأخّر الحوادث الزمانية بالنسبة إلى

---

١ ـ شرح الهداية، ص ١٠٥، نقلاً عن شرح عيون الحكمة.

بعضها، وهذا التقدّم والتأخّر ليس إلّا من نوع التقدّم والتأخّر الزماني، فالتقدّم والتأخّر في الزمان هو أمر يتّصف بالتقدّم والتأخّر بالذات وبواسطة تلك الموجودات المادية، وهذا النوع من التقدّم والتأخّر ـ حيث لايمكن اجتماع المتقدّم والمتأخّر في زمان واحد ـ لا يتحقّق إلّا مع التجدّد والسيلان، والتجدّد والتغيّر من خواص المادة، وعليه سيكون الزمان أمراً ماديّاً لا مجرّداً.

هل الزمان عين الحركة؟

قال البعض: أن واقعية الزمان هي واقعية الحركة، وليس أمراً وراءها. وقد أقامت هذه الفئة دليلين علىٰ مدّعاها:

الدليل الأوّل : الزمان متغيّر ومتجدّد، والحركة أيضاً متغيّرة ومتجدّدة، فالزمان عين الحركة.

الجواب: القياس المذكور هو من الشكل الثاني الاقتراني، ومن شرائط انتاجه اختلاف مقدّميته من ناحية الكيف، مع أن كلا مقدّمتي القياس المذكور موجبة، فضلاً عن أن الحدّ الأوسط لم يتكرّر، لأنّ الحركة متغيّرة بالعَرَض والزمان متغيّر بالذات، وهذا رأي الأكثرية. وقال البعض عكس ذلك، واعتبر أن الزمان متغيّر بالعرض والحركة متغيّرة بالذات، وفي كلا الصورتين التغيّر بالعرض هو غير التغيّر بالذات.

الدليل الثاني : إذا لم يدرك الإنسان الحركة، فلن يدرك الزمان، مثل أصحاب الكهف الذين ناموا ثلاثمئة وتسع سنين، وبعد أن استيقظوا توهّموا أنّهم ناموا نصف يوم.

الجواب: ان كلاً من الزمان والحركة له آثار خاصّة واختلاف الآثار دليل على تفاوتهما، وبعض هذه الآثار المختلفة هي:

١ ـ تجتمع حركتان في زمان واحد، ولكن لايجتمع زمانان في زمان واحد.

٢ ـ الحركة السريعة هي التي تطوي المسافة في الزمان الأقلّ لا في الحركة الأقل.

٣ ـ السرعة والبطء وصفان للحركة وليسا وصفين للزمان.

٤ ـ الامتداد في الحركة غير معيّن ولكن امتداد الزمان معيّن (وهو الوجه الذي ذكره المصنّف في المتن).

هل الزمان من العوارض الخارجية أم التحليلية؟

لازم اعتبار الزمان من مقولة الكم، هو أن يكون الزمان من المفاهيم الماهوية ومن العوارض الخارجية للوجود، مثل بقيّة المفاهيم الماهوية والمقولية.

ولكن صدر المتألهين صرّح بأنّ الزمان من العوارض التحليلية لا من العوارض الخارجية، وقد قبل السبزواري هذا الكلام، وفسّر كلام من اعتبر الزمان عين الحركة بهذا البيان[1]. وهذا كلام صدر المتألهين:

«... الزمان المتصل عند القوم فإن له عندهم هوية متفاوتة في التقدم والتأخر والسبق واللحوق والمضي والاستقبال، والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت، إلّا أن هذه الهوية جوهرية والزمان عرض، والحق إن الهوية الجوهرية الصورية هو المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا الزمان، لأن الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدر به؛ فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين، كما ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة: فالطبيعة امتدادان ولها مقداران أحدهما تدريجي زماني يقبل

---

١ ـ «ويمكن تصحيحه بأنّ الزمان لما كان عارضاً غير متأخّر في الوجود للحركة، وكلاهما موجود بوجود واحد صح ان الزمان هو الحركة». شرح المنظومة، الفريد ٢، الغرر ١.

الانقسام الوهمي الى متقدم ومتأخر زمانيّين، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر مكانيّين، ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم، وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار، وكما ليس اتصال التعليمات المادية بغير اتصال ما هي مقاديرها، فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه، فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة اليومية ذات الامتداد المكاني، فاعلم هذا فإنه أجدى من تفاريق العصا، ومن تأمل قليلاً في ماهية الزمان يعلم انه ليس لها اعتبار إلّا في العقل، وليس عروضها لما هي عارضة له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما، بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات، ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلّا بنفس وجود معروضه، إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما إلّا بحسب الاعتبار الذهني، وكما لا وجود له في الخارج إلّا كذلك، فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلّا بحسب تجدد ما اضيف اليه في الذهن وانقضائه واستمراره، والعجب من القوم كيف قرّروا للزمان هوية متجددة، اللهم إلّا أن عنوا بذلك ان ماهية الحركة ماهية التجدد والإنقضاء لشيء والزمان كميتها»[١].

بُيِّنَت في هذه الكلمات ثلاثة مطالب مهمّة، وهي:

١ ـ ليس للحركة والزمان وجود منحاز عن الطبيعة، في الخارج واقعية واحدة وهي الطبيعة الجوهرية، وهذه الطبيعة هي في حالة السيلان والتدريج الاتصالي، وهو الامتداد المبهم للطبيعة الجوهرية الذي يسمّىٰ بالحركة، وهذا الامتداد مقدار معيّن هو الزمان، وهي المسألة التي ذكرها المصنّف في مورد الفرق بين

---

١ ـ الأسفار، مج ٣، ص ١٣٩ ـ ١٤١.

الزمان والحركة.

٢ ـ للجوهر الطبيعي أربعة أبعاد: أ ـ الطول. ب ـ العرض. ج ـ العمق. د ـ الزمان. وهو المطلب الذي أيّدته آخر النظريات العلمية، فقالت: انّ كلّ شيء يمكن أن يُشار إليه بأربعة مختصّات: الطول والعرض والعمق والزمان.

وما يُستنتج من هذا الأصل أنه إذا ثبت أن موجوداً ما لايتغيّر، فيثبت أنّه ليس مكانيّاً ولا زمانيّاً، ومع الالتفات إلى أن الادراكات والصور الذهنية ثابتة ولا تتغيّر، فليست زمانية ولا مكانية، ومن هنا يُعلم بطلان ما يُذكر عادة في كتب علم النفس من أن الأُمور الذهنية ليست مكانية ولكنّها زمانية[1].

٣ ـ الزمان من المفاهيم الاعتبارية والتحليلية لا المفاهيم الماهوية، وبعبارة أُخرىٰ مفهوم الزمان من المعقولات الثانية الفلسفية، وليس من المعقولات الأوّلية، أي أن عروض الزمان علىٰ معروضه (الحركة والجسم) هو باعتبار التحليل الذهني، وان كان اتصاف الحركة والجسم به في الخارج، كما أن الحركة الجوهرية ليست من العوارض الخارجية للطبيعة الجوهرية، بل هي من عوارضها التحليلية، واصطلاحاً هي عارض الماهية لا عارض الوجود.

وما يجب ذكره أن صدر المتألهين قد فسّر بهذا المطلب نظرية من نفي الوجود الخارجي للحركة واعتبره أمراً ذهنيّاً[2].

---

١ ـ يُرجع إلى: أُصول فلسفه و روش رئاليسم، ج ١، ص٨٣ ـ ٨٤.

٢ ـ وكذا من نفي وجوده في الأعيان دون الأذهان أراد به إنّه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصوّر فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا إليه. الأسفار، ج٣، ص١٤٦.

الزمان في رؤية فلاسفة أوروبا المتأخرين

والآن بعد أن تعرّفنا علىٰ واقعية الزمان في رؤية الفلاسفة المسلمين[١]، يجب أن نتعرّف علىٰ رؤية الفلاسفة المتأخرين في اوروبا، ومن جملة الفلاسفة الذين بحثوا في هذا الخصوص «ليبتنز» و «كانت»، فكانا يعتقدان أنّه ليس للزمان واقعية خارجية، وانّه من صنع ذهن الإنسان، وان كان لكلٍّ منهما رؤية خاصّة في هذا المورد، سنوضّحها لكم.

١ ـ الزمان في رؤية «ليبتنز»: (١٦٤٦ ـ ١٧١٦)[٢]. ويقول في ذلك أنّه من قال بالحقيقة للزمان والمكان أو الفضاء أو البعد فقد اخطأ، ولم يلتفت إلى أن الزمان والمكان مخلوقين من ذهن الإنسان وأنّهما أُمور انتزاعية... فالزمان أمر اعتباري، منشأ انتزاعه موجودية ومعدومية الأجسام والأحوال، فالزمان والمكان هما معلولان لوجود الجوهر وليسا علّة له، مثلما أن العدد نتيجة لوجود الآحاد وليس له حقيقة في حدّ ذاته[٣].

إذا تؤمّل في العبارات المذكورة يتّضح ان نظرية لايبتنز تنسجم بشكل كامل مع نظرية صدر المتألهين، لأنّ معنى كون منشأ انتزاع الزمان موجودية ومعدومية الأجسام والأحوال هو أن الموجود في الخارج هو تغيّر وحركة الجسم واعراضه، ويُنتزع مفهوم الزمان منه، وان كان من الواضح ان البحث العميق للحركة الجوهرية، وأنّه كيف هو نحو انتزاع الزمان من تغيّر وتبدّل الجسم في الخارج؛ لم

---

١ ـ هذه النظرة أن الزمان مقدار الحركة كانت مقبولة لدى ارسطو وفي الفلسفة الإسلامية لدى الفلسفة المشائية والحكمة المتعالية.

٢ ـ للاطلاع أكثر يرجع إلى سير حكمت در اروپا، محمد على فروغى، جز ٢، ص ٧٠ ـ ٧٤.

٣ ـ ن. م.

يطرح في العبارات المذكورة[١]، ولكن كلامه ينسجم مع كلام صدر المتألهين في هذه الجهة، ان الزمان من المفاهيم الاعتبارية وليس من المفاهيم الماهوية.

٢ـ واقعية الزمان في رؤية كانت: ولد عمانوئيل كانت سنة ١٧٢٤ في إحدى المدن الألمانية، وتوفي في سنة ١٨٠٤، وترك آثاراً علمية كثيرة، ولكن أهم آثاره نقد العقل والفلسفة وهو المبيِّن لفلسفته الخاصّة، وكان من الفلاسفة الذين لايعتمدون في باب المعرفة وكشف الحقيقة إلّا على الحسّ والتجربة، وحاصل نظريته في باب المعرفة أننا لاندرك الذوات (الجواهر)، وندرك العوارض كما يقتضي ذهننا إدراكها[٢].

ومع ذلك ففي نظر البعض انّه اتبع نفس طريق لايبتنز ليشقّ طريقاً وسطاً بين مذهب أصالة التجربة ومذهب أصالة العقل، وليوجد بينهما نوعاً من الانسجام، وقد قال: تمام معرفتنا تبدأ بالتجربة، لكن هذا المطلب لايُثبت أن كل معرفتنا تحصل من التجربة[٣].

وقد جعل المعلومات علىٰ قسمين: المعلومات السابقة والمعلومات اللاحقة. والمعلومات السابقة هي المعلومات الموجودة في الذهن قبل الحسّ والتجربة، وهي نتيجة عمليات الذهن والعقل، ويقال لها المعلومات الذهنية والعقلية، والمعلومات اللاحقة هي المعلومات التي تحصل عن طريق الحسّ والتجربة وتسمّى بالمعلومات التجربية. وفي المعلومات التجربية التي ترتبط بالظواهر والعوارض يمكن تشخيص

---

١ ـ يقول فروغي: ان ما تقدّم هو خلاصة بحث لايبتنز في هذا المجال، وعليه لايمكن الحكم بشكل قطعي في جميع جوانب النظرية.

٢ ـ للاطّلاع أكثر يرجع إلىٰ: سير حكمت در اوريا ج٢، ص١٩٢ ـ ٢٦٠.

٣ ـ فلسفه عمومى، پل فولكيه، ترجمة دكتر يحيى مهدوي، ص٢١٧.

أمرين: الأوّل: المادة، والثاني: الصورة. والمادة عبارة عن احساس أو تأثّر الذهن بالأشياء الخارجية، والصورة عبارة عن تنظيم الصور الحسّية والذهنية. والمادة ـ التي هي الاحساس ـ وان كانت أمراً بعديّاً وكسبيّاً، ولكن الصورة أمر قبلي وفطري، ولها وجهان:

١ ـ وجه خارجي هو المكان (البعد أو الفضاء).

٢ ـ وجه داخلي هو الزمان.

وعليه لايكون الزمان والمكان النتيجة لوجود وحدوث الأشياء والحادثات وتابعين لها، بل هما شرط واجب لتصوّرها، وهما مقدّمات عليها في الذهن. وبعبارة اُخرىٰ ليس الزمان والمكان من المفاهيم البعدية والكسبية، بل هما من المفاهيم القبلية والفطرية.

فليس للزمان والمكان وجود مستقلّ وليسا خواصاً وعوارضاً لشيءٍ ما ويقوم الذهن من عنده بضمّها إلى التأثيرات الخارجية، وإذا لم يكن هناك ذهن انسان، فلن يكون للزمان والمكان معنى، وليس مُسلّماً أن النفوس الاُخرىٰ غير النفوس الإنسانية لها هذا القسم من الوجدان، وانّهم مجبورون أن يدركوا الحادثات في ظرف الزمان والمكان[١].

ولاشك ان ما ذكره كانت حول واقعية الزمان لاينسجم كليّاً مع نظرية الفلاسفة المسلمين، لأنّه لم يقل بأي نصيب من الواقعية الخارجية للزمان، ويعتبره من صنع الذهن. ومن هنا تنسجم نظرية كانت مع نظرية فئة من المتكلّمين[٢] في

---

١ ـ سير حكمت در اروپا، ج٢، ص٢٠٢ ـ ٢١٣.

٢ ـ نقل قولان عن المتكلّمين المسلمين في مورد الزمان، الأوّل: ان الزمان أمر موهوم، ←

الزمان، لأنّهم يعتبرون الزمان أمراً موهوماً. ويوجد بين هاتين النظريتين تفاوت كبير، ولكنّهما يتشابهان في أنّه ليس للزمان أيّة واقعية وراء الذهن.

البحث في ماهية الزمان بحث فلسفي

مايجب أن نذكره في نهاية هذا البحث أن البحث في ماهية الزمان وكيفية وجوده بحث فلسفي لا علمي، وان كان العلماء المتأخرون عدّوا الزمان بعداً رابعاً للجسم، لكنّهم لم يبحثوا في هوية الزمان وقد اقتنعوا بوضوح معناه، وفي الحقيقة أن هذا العمل عمل فلسفي لا علمي[1].

← والآخر: أنّه أمر متوهّم، والفارق بين هذين القولين أن القول الأوّل يقال له بمنشأ للانتزاع، ولكن القول الثاني لايقال له بمنشأ للانتزاع. وعلى كلّ حال لم يعتبروا أن الزمان خاصّ بالموجودات المادية، واعتبروا ان المجرّدات حادثة زمانيّاً، أي زماناً موهوماً، واعتبروا أيضاً ان منشأ انتزاعه هو البقاء السرمدي لواجب الوجود، وهذا الكلام ضعيف فكيف يمكن أن نعتبر أن وجود الحق تعالىٰ هو منشأ انتزاع الامتداد غير القار؟ يرجع إلى تعليقة الحكيم السبزواري، الأسفار ج٣، ص١٤٢.

١ ـ أُصول فلسفه و روش رئاليسم، ج ٤، ص ١٤٥.

الفصل الرابع عشر

في السرعة والبطء

إذا فرضنا حركتين واعتبرنا النسبة بينهما، فإن تساوتا زماناً، فأكثرهما قطعاً للمسافة أسرعهما، وإن تساوتا مسافة فأقلّهما زماناً أسرعهما. فالسرعة قطع مسافة كثيرة في زمان قليل، والبطء خلافه.

قالوا: إنّ البطء ليس بتخلّل السكون، بأن تكون الحركة كلّما كان تخلّل السكون فيها أكثر كانت أبطأ، وكلّما كانت أقل كانت أسرع ؛ وذلك لاتصال الحركة بامتزاج القوّة والفعل فيها، فلا سبيل إلى تخلّل السكون فيها[1].

وقالوا: إنّ السرعة والبطء متقابلان تقابل التضادّ؛ وذلك لأنّهما وجوديّان، فليس تقابلهما تقابل التناقض، أو العدم والملكة؛ وليسا بالمتضائفين، وإلّا كانا كلّما ثبت أحدهما ثبت الآخر، وليس كذلك؛ فلم يبق إلّا أن يكونا متضادّين، وهو المطلوب[2].

---

١ ـ راجع: الأسفار، ج٣، ص١٩٧ (ش).

٢ ـ راجع: م ن ، ص١٦٨ (ش) .

وفيه: أنّ من شرط المتضادين أن يكون بينهما غاية الخلاف، وليست بمتحقّقة بين السرعة والبطء، إذ ما من سريع إلّا ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، وكذا ما من بطيء إلّا ويمكن أن يفرض ماهو أبطأ منه.

والحقّ: أنّ السرعة والبطء وصفان إضافيّان، فسرعة حركة بالنسبة إلى أُخرىٰ بطء بعينها بالنسبة إلى ثالثة، وكذلك الأمر في البطء والسرعة بمعنى الجريان والسيلان خاصّة لمطلق الحركة، ثم تشتدّ وتضعف، فيحدث بإضافة بعضها إلىٰ بعض السرعة والبطء الاضافيّان.

شرح المطالب

بحث في هذا الفصل في ثلاثة مطالب:

أ ـ تعريف سرعة وبطء الحركة.

ب ـ ماهو عامل البطء.

ج ـ تقابل السرعة والبطء من أي نوع؟

أ ـ تعريف سرعة وبطء الحركة

ذكروا في مورد المطلب الأوّل ان السرعة والبطء يتحقّقان في موردين:

الأوّل: عندما تكون مسافة الحركتين واحدة ويختلف زمانها، ففي هذه الصورة الحركة التي يكون زمانها أقلّ هي السريعة، والحركة التي يكون زمانها أطول هي البطيئة.

والثاني: عندما يتّحد زمان حركتين، ولكن تختلف مسافتاهما، وفي هذه الصورة تلك الحركة التي تطوي مسافة أكثر تكون سريعة، وتلك الحركة التي تنطبق

علىٰ مسافة أقلّ تكون بطيئة.

وعندها استنتجوا ان السرعة عبارة عن طي مسافة كبيرة في زمان قليل، والبطء علىٰ خلافه، لأنّه في المورد الأوّل، أي حيث يكون زمان كلا الحركتين واحداً، تلك الحركة التي تطوي مسافة أكثر، تطوي مسافة كبيرة في زمان قليل، وفي النتيجة استطاعت أن تطوي مسافة أكبر بالمقارنة مع الحركة الثانية التي تساوى زمانها مع الحركة الأُولىٰ.

ب ـ ماهي علّة بطء الحركة؟

فيما يرتبط بهذا الموضوع فقد طرح العلّامة نظرية واحدة فقط وقام بنقدها، لكنّه لم يحقّق في مسألة ما هو العامل لها. (بطء الحركة)

تلك النظرية هي أن عامل بطء الحركة أن الشيء المتحرّك يتوقّف عن الحركة أحياناً، وفي النتيجة يفصل السكون بين أجزاء الحركة. لكن هذه النظرية ليست صحيحة، وقد ذُكر الإشكال عليها في المتن.

وقد نقلنا سابقاً مسألة من نهاية الحكمة حيث قال المصنّف: انّه من الممكن تركّب الحركة الموجب لبطئها[1]، وقد بيَّن هذا المطلب بشكل أوضح في تعليقته على الأسفار حيث قال: «بطء الحركة معلول لتركّبها، مثلما أن الكثرة معلولة لتركّب الوجود ومثلما أن كل ما يكون وجوداً أكثر بساطة يكون أشدّ وأقوىٰ، فالحركة أيضاً كلّما كانت أكثر بساطة كانت أسرع، والمطلب في جانب البطء هو عكس هذا، وان لم يذكر أيٌّ من أساطين الفلسفة هذا المطلب لكنّه مع الالتفات إلى براهين المسألة لايبقى مجال سوى القبول بها[2].

---

١ ـ «من الجائز أن يكون سبب البطء هو تركّب الحركة» نهاية الحكمة، المرحلة (٩)، الفصل ٨.

٢ ـ الأسفار ج٣، ص١٩٩ .

ج ـ تقابل السرعة والبطء

رأى صدر المتألهين أن التقابل بين السرعة والبطء هو تقابل التضاد، لكن المصنّف أشكل عليه بأن أحد شرائط التضاد ـ وهو غاية الخلاف ـ لم يتحقّق في مورد السرعة والبطء، وعندها ذكر معنيين للسرعة:

١ ـ السرعة بمعنى السيلان والجريان، والتي يقع في مقابلها السكون. ويرادف هذا المعنى الحركة ويساويها. ولا يتحقّق في هذا الفرض مفهوم البطء.

٢ ـ السرعة بمعنى كونها مصداقاً للحركة، ويقع في مقابلها مفهوم ومعنى البطء. ولكن تقابلها ليس من أيٍّ من الأقسام الأربعة للتقابل، بل هو كتقابل الواحد والكثير، أي من قبيل التقابل بين مراتب الوجود، حيث لا يرجع ما به الاختلاف إلى ما به الاشتراك، وهو من خواص الوجود الذي تشمل بعض أقسامه الأقسام الأُخرىٰ، مثلما يقسم إلى بالفعل وبالقوّة، ويشمل القسم الأوّل القسم الثاني باعتبار، لأنّه إذا أخذنا مطلق الوجود بعين الاعتبار، فالوجود بالقوّة هو من مصاديق الوجود بالفعل، لأنّ الوجود يلازم الفعلية في تمام المراتب. ولكن إذا قارنا مراتب الوجود فيما بينها، ففي هذه الصورة تقع المرتبة بالفعل في النقطة المقابلة للمرتبة بالقوّة. وتقابل السرعة والبطء هو من هذا القبيل، لأنّ الحركة وصف لنوع خاصّ من الوجود، وهو عبارة عن تجدّد وسيلان الوجود المادي، ولكن إذا قارنا بعض مراتب هذا النوع من الوجود مع المراتب الأُخرىٰ، فسيكون البعض سريعاً والبعض الآخر بطيئاً.

الطفرة والوثبة

من المناسب أن نبحث هنا الطفرة والوثبة في رؤية العلم والفلسفة:

١ ـ الطفرة: وهي نظرية تعدّ من الآراء الخاصّة بالنظام المعتزلي (م ١٢٣١)
وهي عبارة عن ورود المتحرّك الأقسام اللاحقة بدون أن يطوي قسماً من المسافة،

وهذه النظرية باطلة، لأنّ ورود المتحرّك إلى القطعة اللاحقة للمسافة مشروط بوروده إلى القطعة السابقة، وبما ان هذا الشرط لم يتحقّق، فلن يتحقّق المشروط، والدليل علىٰ هذا الشرط هو معاينة ماهية الحركة المركّبة من القوّة والفعل، والمرتبة السابقة هي قوّة المرتبة اللاحقة، والمرتبة اللاحقة هي فعلية المرتبة السابقة، ولايمكن الوصول إلى الفعلية إلّا عبر القوّة.

ومن المعروف انّه يوجد ثلاث نظريات غير معقولة؛ الأُولىٰ: هي نظرية الكسب للأشعري، والثانية: نظرية الحال لأبي هاشم المعتزلي، والثالثة: هي نظرية الطفرة للنظام[1].

ويجب أن نذكر ان ما جاء في الآثار الدينية كطي الأرض، ويعدّ من كرامات الأولياء الإلهيين، وما أُشير إليه في قصّة سليمان وملكة سبأ؛ لايرتبط بالطفرة، بل هو من قبيل السرعة في الحركة بكيفية معجزة وخارقة للعادة.

٢ ـ نظرية الوثبة: نظرية علمية شاعت أخيراً بين العلماء، وتذكر بأهمّية كبيرة، ومع ذلك لم يفسّروها تفسيراً واضحاً، ونحصل من مجموع بياناتهم المتفرقة ان الوثبة تقال للظهور الفجائي لظاهرة ما. فمثلاً يتسخن الماء بواسطة ورود الحرارة، وتدريجيّاً تستمرّ حرارته المرتفعة بحركتها الاشتدادية، ولكن عندما تصل درجة الحرارة إلى مئة يختل السير التدريجي للحرارة ويتبدّل الماء إلى بخار.

وقد ذكرت خواص للوثبة ويمكن حفظ خاصتين منها فقط مع وصف الكلية:

---

١ ـ ممّا يقال ولا حقيقة عنده   معقولة تدنو إلى الافهام
الكسب عند الأشعري والحالُ   عند البهشمي وطفرة النظام
يرجع في مورد طفرة النظام إلى: الملل والنحل للشهرستاني، بيروت، ج١، ص٥٥ ـ ٥٦.

١ ـ عدم ترقّب الحادثة.

٢ ـ التبديل الدفعي للحركة إلى حركة أُخرىٰ.

وقد ذكرنا في مورد الخاصّة الأُولى ان ترقب وعدم ترقب ظهور شيء هو صفة ذهنية يعطيها الذهن للشيء بواسطة الإنتباه وعدم الانتباه، وفي حالة الانتباه بالتفكير وعدمه، ولا يعدّ هكذا أمر وصفاً واقعيّاً للأشياء.

وامّا الانتقال السريع من حركة إلى حركة أُخرىٰ، وبعبارة أُخرى الظهور السريع للحركة بين حركتين مخالفتين تربطهما ببعضهما، وان كان أمراً واقعيّاً، لكنّه ليس زائداً علىٰ واقعية الحركة، ليبحث بحثاً فلسفيّاً، وعليه ليس لبحث الوثبة قيمة فلسفية، امّا مسألة الطفرة فتستحق البحث الفلسفي، والتي ثبتت محاليتها من خلال الأُصول والقواعد الفلسفية[1].

---

١ ـ يرجع إلىٰ: أُصول فلسفه وروش رئاليسم ج٤، ص١٥٣ ـ ١٥٥.

الفصل الخامس عشر

في السكون

يطلق السكون علىٰ: خلوّ الجسم من الحركة قبلها أو بعدها؛ وعلى: ثبات الجسم على حاله التي هو عليها؛ والذي يقابل الحركة هو المعنى الأوّل، والثاني لازمه، وهو معنى عدمي، بمعنى انعدام الصفة عن موضوع قابل هو الجسم، فيكون هو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك؛ فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة. ولايكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسماني، إلّا ما كان آني الوجود، كالوصول إلى حدّ المسافة، وانفصال شيء من شيء، وحدوث الأشكال الهندسيّة، ونحو ذلك.



شرح المطالب

إذا كان للشيء شأنية الحركة، وكان فاقداً لها فيسمّىٰ ساكناً. والمقصود من شأنية الحركة ما تتعلّق به الحركة، أي ما تتحقّق فيه الحركة، كتحقّق الجسم في المكان

في مورد الحركة المكانية.

وإذا كان للشيء وجود زماني في المكان الواحد، وبعبارة أُخرىٰ، كان في مكان واحد في امتداد الزمان ـ طال أو قلّ ـ؛ فسيكون ساكناً.

وعليه يستعمل السكون في معنيين:

الأوّل: هو عدم الحركة فمن له شأنيتها.

والثاني: هو الوجود الزماني الأيني (أو مقولة أُخرىٰ) للشيء.

والبحث الآن في ان حقيقة السكون أيٌ من هذين المعنيين، وفي النتيجة سيكون المعنى الآخر لازماً له.

وإذا كانت حقيقة السكون المعنى الأوّل، فيكون التقابل بين الحركة والسكون تقابل العدم والملكة. وإذا كانت حقيقة السكون المعنى الثاني، فسيكون تقابلهما تقابل التضاد، لأنّ كليهما أمر وجودي.

وحتّى نعرف ان حقيقة السكون هي أيٌّ من المعنيين المذكورين، فيجب أن نعاين تعريف الحركة، ونجعل في مقابله كلّاً من هذين المعنيين، ونغيّر القيود المستعملة في تعريف الحركة بما يناسب كلّاً من المعنيين، ليتّضح المعنى الصحيح، وهو قانون تقييم التعريفات الذي بيّن في المنطق. وتعريف الحركة عبارة عن: «**كمال أوّل لما بالقوّة من حيث أنّه بالقوّة**». وإذا جعلنا المعنى الثاني للسكون في مقابل الحركة، يكون السكون أمراً وجوديّاً. وفي النتيجة يجب ألا نحذف لفظ الكمال من التعريف، لأنّ الكمال بمعنى الفعلية والوجود. وطبعاً يجب أن نغيّر كلمة «أوّل» أو «بالقوّة» ونستعمل ضدّها، ونقول مثلاً «السكون كمال ثاني». لكن هذا التعريف باطل، لأنّه إذا كان السكون كمالاً ثانياً، فيجب أن يكون دائماً مسبوقاً بالحركة التي هي كمال أوّل، والحال أنّه ليس لهذا المطلب عمومية. ولا يتوقّف فهم ماهية السكون على أن

نأخذ بعين الاعتبار حركة قبله.

وإذا وضعنا لفظ «بالفعل» مكان لفظ «بالقوّة»، فسيكون تعريف السكون انّه «كمال أوّل لما بالفعل»، وهذا التعريف ليس صحيحاً، لأنّ واقعية السكون لاترتبط بكونها كمالاً أوّلاً للشيء، بحيث يجب أن يترتّب عليه كمالاً ثانياً، لأنّه من الممكن أن يكون للشيء سكون، بدون أن يحصل له كمال آخر غير الكمال الذي له. فلايمكن تعريف السكون لا بالكمال الأوّل للموجود بالفعل، ولا بالكمال الثاني للموجود بالقوّة، لأنّه في الصورة الأُولى يرتبط تحقّق السكون بتحقّق كمال وفعلية أُخرىٰ للشيء الساكن، وفي الصورة الثانية تحقّق السكون مشروط بالحركة السابقة. وكما ذكرنا فليس لأيٍّ من هذين الشرطين عمومية في تحقّق السكون.

والآن نغيّر كلمة «كمال» ونستعمل ضدّها، والنقطة المقابلة للكمال ـ الذي هو بمعنى الفعلية ـ هي القوّة، والقوّة أمر عدمي، وعليه تكون حقيقة السكون عدم الحركة، لكن ليس العدم المطلق، بل عدم الحركة من موجود له شأنية الحركة، أي هو واجد لبعض مايرتبط به تحقّق الحركة، كالمكان والزمان... .

ومن الممكن أن يقال انّه لا لزوم لأن نعرّف الحركة أوّلاً، ثم نحصل على تعريف السكون عن طريق استعمال الضد لتعريف الحركة، بل نستطيع أن نعمل بشكل معكوس، ونجعل تعريف السكون أصلاً، ونقول: ان السكون عبارة عن الوجود الزماني للشيء في المكان أو في الأين و... والحركة ضدّه؟

الجواب: يستلزم هذا التعريف الدور، لأنّه قد استعمل الزمان في تعريف السكون، وعرفت الحركة بواسطة السكون، ويعرف الزمان بواسطة الحركة، لأنّ الزمان مقدار الحركة، فنحن قد عرّفنا الحركة بواسطة السكون، والسكون بواسطة الزمان، والزمانٰ بواسطة الحركة، وهو الدور المضمر.

الحركة

السكون السكون

الزمان الزمان

السكون

فلايمكن جعل تعريف السكون أصلاً، وتعرّف الحركة بواسطة ضدّه، بل يجب أن نحصل علىٰ تعريف السكون عن طريق الضدّ لتعريف الحركة، ونتيجته ان السكون أمر عدمي، فتقابل الحركة والسكون هو تقابل العدم والملكة[1].

---

١ ـ ما بيّن هو حاصل البحث الذي طرحه الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء، وقد نقلناه بشكل واضح ومختصر. يرجع إلى: الطبيعيات، الفن الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الرابع. الأسفار ج٣، ص١٨٩ ـ ١٩٢.

الفصل السادس عشر

في انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الأُمور الستّة التي تتعلّق بها ذاتها.

فانقسامها بانقسام المبدأ والمنتهىٰ: كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا، والحركة من لون كذا إلى لون كذا، وحركة النبات من قدر كذا إلى قدر كذا.

وانقسامها بانقسام الموضوع: كحركة النبات، وحركة الحيوان، وحركة الإنسان.

وانقسامها بانقسام المقولة: كالحركة في الكيف، والحركة في الكم، والحركة في الوضع.

وانقسامها بانقسام الزمان: كالحركة الليليّة، والحركة النهاريّة، والحركة الصيفيّة، والحركة الشتويّة.

وانقسامها بانقسام الفاعل: كالحركة الطبيعيّة، والحركة القسريّة، والحركة الإراديّة؛ ويلحق بها بوجه: الحركة بالعرض؛ فإنّ الفاعل إمّا أن يكون ذا شعور وإرادة بالنسبة إلى فعله، أم لا؛ والأوّل هو الفاعل النفساني، والحركة نفسانيّة،

كالحركات الإراديّة التي للإنسان والحيوان؛ والثاني إمّا أن تكون الحركة منبعثة عن نفسه لو خُلِّيَ ونفسَه، وإمّا أن تكون منبعثة عنه لقهر فاعل آخر إيّاه على الحركة؛ والأوّل هو الفاعل الطبيعي والحركة طبيعيّة، والثاني هو الفاعل القاسر والحركة قسريّة، كالحجر المرمى إلى فوق.

قالوا: إنّ الفاعل القريب للحركة في جميع هذه الحركات هو طبيعة المتحرّك، عن تسخير نفسانيّ، أو اقتضاء طبيعي، أو قهر الطبيعة القاسرة لطبيعة المقسور على الحركة؛ والمبدأ المباشر المتوسّط بين الفاعل وبين الحركة هو مبدأ الميل، الذي يوجده الفاعل في طبيعة المتحرّك، وتفصيل الكلام فيه في الطبيعيّات.

شرح المطالب

يتوقّف تحقّق الحركة في الخارج علىٰ ستّة أُمور:

١ ـ المبدأ، ٢ ـ المنتهىٰ، ٣ ـ الموضوع (المتحرّك)، ٤ ـ الفاعل (المحرِّك)، ٥ ـ المسافة (مقولة الحركة)، ٦ ـ الزمان.

وبلحاظ أن لكل من هذه الأُمور الست أقسام، فسيكون للحركة أقسام أيضاً. وهذا المطلب واضح وسنكتفي بما جاء في المتن.

لكن يوجد هنا مطلبان يجب البحث فيهما:

أ ـ الحركات بالعَرَض.

ب ـ الحركات القسرية.

وقد أُشير إلى هذين المطلبين في المتن ويحتاجان إلى بعض التوضيح.

أ ـ الحركات بالعَرَض

تستعمل كلمة «بالعَرَض» في مقابل كلمة بالذات وبالحقيقة، وبمعنى الأمر المجازي، أي ليس وصف الحركة لما ينسب إليه بل لشيءٍ غيره، لكن وبسبب العلاقة القائمة بين هذين الشيئين تنسب مجازاً إلى الشيء الآخر، كالإنسان الذي يكون في حال الحركة بواسطة السيارة فهنا ما يتحرّك حقيقة هو السيارة التي تتحرّك في مقولة الأين، وسائقها ليس له أيّة حركة مكانية، لأنّ مكانه ثابت، ولكنّنا ننسب الحركة المكانية إلى السائق بسبب العلاقة القائمة بين السيارة والسائق (علاقة المجاورة وغيرها).

وصدر المتألهين في تقسيمه للحركة إلى حقيقية وغير حقيقية (بالعَرَض) يقول: «**كلّما يوصف بالحركة فإمّا أن تكون الحركة موجودة فيه أولا، بل فيما يقترنه، فالثاني يسمّى حركته بالعَرَض**»[1]، ونعلم من هنا أن تقسيم الحركة إلى ما بالعَرَض وما بالذات هو باعتبار المتحرّك، أي أن المتحرّك تكون له الحركة أحياناً بشكل حقيقي وأحياناً أُخرىٰ بالمجاز.

ب ـ الحركات القسرية

القسم الأوّل للحركة في التقسيم السابق (الحركة الحقيقيّة)، يقسم بلحاظ الفاعل إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الطبيعي، ٢ ـ القسري، ٣ ـ النفساني.

وعليه قُسِّمت الحركة أوّلاً بلحاظ المتحرّك إلىٰ قسمين: حقيقي وعَرَضي، ومن ثم قُسِّم القسم الأوّل بلحاظ فاعل الحركة (المحرِّك) إلى ثلاثة أقسام: القسري

---

١ ـ الأسفار ج٣، ص٢١١.

والنفساني والطبيعي.

والتوضيح: في عقيدة الحكماء أنّ كل حركة تحتاج إلى محرِّك وإذا كان الفاعل المباشر للحركة مريداً، فتسمّى الحركة بالإرادية، وهي علىٰ قسمين: بالرضى وبالإجبار. وإذا كان الفاعل المباشر للحركة فاقداً للحركة، فتسمّى الحركة بالطبعية، والحركة الطبعية هي علىٰ قسمين:

١ ـ مقتضى طبع الشيء، حيث أنّه تُرك وحاله ولم يؤثر فيه عامل خارجي، فإنّه يقوم بتلك الحركة، ويسمّىٰ هذا القسم بالحركة الطبعية.

٢ ـ لا تكون الحركة مقتضى لطبع الشيء، بل ان عاملاً خارجيّاً يوجب تحرّكه، وفي النتيجة تكون الحركة علىٰ خلاف مقتضى طبعه ويسمّى هذا القسم بالحركة القسرية. وتَبْتَني نظرية الحركة القسرية على أصلين:

١ ـ لا وجود للجسم المطلق، أي الجسم الخالي من مبدأ الميل المباشر أو القوّة الطبيعة.

٢ ـ الفاعل المباشر لكل حركة أعمّ من أن تكون إرادية وطبيعية وأعمّ من الطبيعية والقسرية، هو نفس الطبيعة.

ولذا فإنّ الحركة القسرية هي مثل الحركة الطبعية ناشئة عن طبيعة الجسم، لكن لا الطبيعة الأوّلية بل الطبيعة الثانوية (الطبيعة تحت تأثير العامل الخارجي)، فمثلاً كما أن حركة الحجر من الأعلى إلى الأسفل تحصل بمقتضى طبيعته، فحركة الحجر من الأسفل إلى الأعلى هي أيضاً مقتضى طبعه من خلال الالتفات إلى أن الطبيعة واقعة تحت تأثير الضربة التي وقعت عليه. وفي النتيجة ليست الطبيعة مجبرة في مورد حركة الحجر من الأسفل إلى الأعلىٰ، وهي عامل حدوث وادامة الحركة ولايمكن اعتبار عامل الحركة الضربة التي وقعت على الحجر لأنّ الضربة حادثة في الآن وقد

زالت؛ فيجب أن نقول أنّه في أثر وقوع الضربة فقدت الطبيعة تأثيرها الأوّلي وحصل هناك تأثير آخر.

والفارق بين الحركة الطبعية والقسرية هو أن الحركة القسرية لن تستمر، وسوف تنتهي، فهي على خلاف الحركة الطبعية التي يمكن لها أن تدوم. ويمكن أن تكون علّة عدم دائمية الحركة القسرية أحد هذين العاملين:

١ ـ رجوع الطبيعة إلى حالها الأوّل، لأنّ هذه الحركة هي علىٰ خلاف مقتضى طبع الجسم، وتأثير العامل الخارجي على تلك الطبيعة مؤقت وفي النتيجة سوف ترجع الطبيعة إلى حالتها الأُولى، وسوف تنتهي الحالة القسرية.

٢ ـ مخالفة المعوّقات، فكل حركة تصطدم بسلسلة معوّقات، تريد أن توقف الحركة فإذا كانت الحركة طبعية فسوف تقاوم الطبيعة تلك المعوّقات، وإذا كانت قوّة المعوّقات أضعف من الطبيعة، فسوق تستمر الحركة. ولكن إذا كانت الحركة علىٰ خلاف مقتضى الطبع فلن تقاوم الطبيعة تلك المعوّقات وبالتالي سوف تهزم تلك المعوّقات تأثير العامل الخارجي على الطبيعة، وستتوقّف الحركة.

والفارق بين هذين الوجهين أنّه في الصورة الأُولىٰ إذا كانت الحركة القسرية في الخلاء فلن تستمرّ، ولكنّه في الصورة الثانية إذا كانت الحركة في الخلاء فيمكن لها أن تستمرّ، ويستفاد الوجه الثاني ممّا نقل من الشيخ الرئيس: «**لولا مصادمة الهواء المخروق لوَصَل الحجر المرمى إلى سطح الفلك**».

بحث ونقد

طُرح إشكال على تقسيم الحركة إلى إرادية وطبعية وقسرية من قبل العلماء المتأخرين، وهو أن التقسيم المذكور يبتني على هذا الأصل أن كل حركة تحتاج في حدوثها إلى المحرّك، والفاعل إمّا أن يكون مريداً أو يكون فاقداً للإرادة، والحال أنّه

في نظر علماء الفيزياء والطبيعيات الجديدة أن ما يحتاج إلى العلّة هو تغيّر الحركة لا أصلها، لأنّ كلّ جسم بأيّة حالة كان فسوف يحتفظ بحالته، إلّا أن يؤثّر عليه عامل خارجي ويسلب منه تلك الحالة، فمثلاً إذا كان هناك جسم درجته صفر من ناحية الحركة، فسوف تبقى له هذه الحالة إلى أن يؤثّر عليه عامل خارجي، ويحرّكه بدرجة أو أكثر، وبعد ظهور هذه الدرجة من الحركة فسوف تبقى له إلى أن يُنقصها أو يزيدها عامل خارجي آخر، ويسمّىٰ هذا القانون بقانون الجبر في الحركة والذي هو من أُسس فيزياء «نيوتن» وعليه فإنّ رابطة القوّة الخارجية مع الحركة ليست في أصل الحركة بل في تغيّرها.

وقد ذكرنا في البحث المرتبط بفاعل الحركة (الفصل السابع) أنّ هذه النظرية العلميّة تخالف أصل حاجة الحركة إلى المحرِّك، وفي النتيجة تبطل المقدّمة الأُولى من البرهان المعروف لأرسطو، أي المحرّك الأوّل والذي أقامه لإثباته وجود الخالق. ويجب أن نرى أن هذه النظرية العلمية هل تخالف الأصل المذكور أم أنّها لا تخالفه والمخالف هو تفسيرها الفلسفي الخاصّ[1]. وهذا تحليل هذا المطلب:

الحقّ أن هذه النظرية العلميّة لا تخالف أيّاً من القواعد الفلسفية لا أصل حاجة الحركة إلى الفاعل، ولا أصل حاجة بقاء المعلول للعلّة، ولا أي أصل فلسفي آخر، لأنّ قانون الجبر في الحركة هو فقط في مقام بيان رابطة الجسم مع القوّة الخارجية أي أن هذا القانون يبيّن رابطة السرعة مع القوّة الخارجية التي تؤثّر على الجسم، ويقول ان تأثير القوّة الخارجية هو في تغيّر سرعة الجسم لا في نفس السرعة وحركتها، ولكنّه ساكت في مورد العلّة المباشرة للحركة والقوّة المباشرة لها.

والفاعل المباشر للحركة في نظر الفلاسفة هو الطبيعة أو الصورة النوعية

---

١ ـ ظنّ البعض أن هذا القانون العلمي يخالف أصل حاجة المعلول للعلّة في البقاء.

للأجسام، والبحث في الصورة النوعية والطبيعة الجوهرية خارج عن مجال العلوم التجربية، وليس للفيزياء والعلوم الطبيعية الأُخرىٰ قول في هذا المجال لا نفياً ولا إثباتاً.

فضلاً عن أنّه إذا اعتبر أحد ما أن بقاء الحركة لايحتاج إلى المحرّك من الناحية الفلسفية فيجب أن يعتبر أيضاً ان حدوثها لايحتاج إلى المحرِّك، لأنّ بقاء الحركة ليس سوى حدوثاتٍ متعاقبة، فالحركة عبارة عن الخروج التدريجي للشيء من القوّة إلى الفعل وهذا الأمر يحدث لحظة فلحظة.

وأمّا رأي العلماء المتأخرين في مورد الحركة القسرية وان كلّ حركة سوف تستمرّ من تلقاء نفسها إلى أن يؤثّر عليها العامل الخارجي؛ فهو يخالف نظر الفلاسفة عندما نذهب إلى ان عامل توقّف الحركة القسرية هو الوجه الأوّل من الوجهين المذكورين، وامّا بناءً على الوجه الثاني الذي يستفاد من كلام ابن سينا فلن يكون هناك تضادّ بين هاتين النظريتين[1].

---

١ ـ للاطّلاع أكثر يرجع إلى شرح مختصر منظومة شهيد مطهري ج٢، ص٦٥ ـ ٧٧. أُصول فلسفه وروش رئاليسم ج٣، ص١٢٢، مقالات فلسفي ص١١٨ ـ ١٢٥. فلسفتنا ص٥٢٦ ـ ٥٣١. وبحث أيضاً حول العلّة الفاعلية في الفصل السادس في المرحلة السابعة.

خاتمة

ليعلم : أنّ «القوّة» أو «ما بالقوّة» كما تطلق علىٰ حيثية القبول، كذلك تطلق على حيثيّة الفعل إذا كانت شديدة؛ وكما تطلق على مبدأ القبول القائم بـه ذلك، كذلك تطلق على مبدأ الفعل، كما تطلق «القوى النفسانيّة» ويراد بها: مبادئ الآثار النفسانية، من إبصار وسمع وتخيّل وغير ذلك؛ وكذلك القوى الطبيعية لمـبادئ الآثار الطبيعيّة.

وهذه القوّة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشيّة، سمّيت «قـدرة الحـيوان»؛ وهي «علّة فاعلة»، تحتاج في تمام عليّتها ووجوب الفعل بها إلى أُمور خارجة، كحضور المادّة القابلة وصلاحية أدوات الفعل وغيرها، تصير بـاجتماعها «عـلّة تامّة»، يجب معها الفعل.

ومن هنا يظهر أوّلاً: عدم استقامة تحديد بعضهم للقدرة بأنّها: «ما يصحّ معه الفعل والترك»، فإنّ نسبة الفعل والترك إلى الفاعل إنّما تكون بالصحّة والإمكان إذا كان جزءاً من العلّة التامّة، لا يجب الفعل به وحده، بل به وببقيّة الأجزاء التي تتمّ بها العلّة التامّة؛ وامّا الفاعل التامّ الفاعليّة، الذي هو وحده علّة تامّة: كالواجب، تعالىٰ، فلا معنى لكون نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان.

ولا يوجب كون فعله واجباً أن يكون موجباً مجبراً على الفعل غير قادر عليه، إذ هذا الوجوب لاحق بالفعل من قبله، وهو أثره؛ فلايضطره إلى الفعل، ولا أنّ هناك فاعلاً آخر يؤثّر فيه بجعله مضطرّاً إلى الفعل.

وثانياً: بطلان ما قال به قوم: إنّ صحّة الفعل متوقّفة على كونه مسبوقاً بالعدم الزماني، فالفعل الذي لا يسبقه عدم زماني ممتنع؛ وهو مبني على القول بأنّ علّة الاحتياج إلى العلّة هي الحدوث دون الإمكان، وقد تقدّم[1] إبطاله وإثبات أنّ علّة الحاجة إلى العلّة هو الإمكان دون الحدوث، على أنّه منقوض بنفس الزمان.

وثالثاً: بطلان قول من قال: إنّ القدرة إنّما تحدث مع الفعل، ولا قدرة على فعل قبله. وفيه: أنّهم يرون أنّ القدرة هي كون الشيء بحيث يصحّ منه الفعل والترك، فلو ترك الفعل زماناً ثم فعل، صدق عليه قبل الفعل أنّه يصحّ منه الفعل والترك، وهي القدرة.



شرح المطالب

المطلب الذي طرح في خاتمة هذه المرحلة هو ان كلمة القوّة أو ما بالقوّة، فضلاً عن كونها تستعمل في مورد الحيثية والقبول، فهي تستعمل أيضاً بمعنى مبدأ الفعل والتأثير. وبعبارة أُخرى للقوّة معنيان: حيثية القبول، وحيثية الفعل، وهذه الحيثية هي في الواقع القوّة الجوهرية والصورة النوعية للأجسام، في حين أن حيثية القبول عبارة عن الاستعداد أو الإمكان الاستعدادي للأجسام، وعليه حيثية الفعل من سنخ الجوهر، وحيثية القبول من سنخ العرض والكيف. والمقصود منها في مرحلة

---

١ ـ في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة.

القوّة والفعل هو المعنى الأوّل. وقد بحثنا في مقدّمة هذه المرحلة معاني أو موارد استعمال هذا اللفظ في العرف العام وفي اصطلاح الفلاسفة، ونقلنا كلام الشيخ الرئيس في هذا المجال.

وبعد أن علم ان كلمة القوّة تستعمل في اصطلاح الفلاسفة في مورد حيثية الفعل والتأثير، لابدّ أن نقول ان هذا المعنى إذا كان مع العلم، فيسمّىٰ بالقدرة، حيث يقول السبزواري:

«للقوّة انسِبْ قوّةً فعليّة   إنْ قارنت بالعلم والمشيّة»

وهذه القوّة والقدرة هي العلّة الفاعلية التي في الأجسام حيّة كانت أو غير حيّة، وفي النتيجة تكون العلّة الفاعلية مع العلّة الماديّة في مورد الموجودات الطبيعية والأفعال والآثار التي تصدر منها، لكن ليس بهذا المعنى أن العلّة الماديّة هي العلّة الفاعلية، بل بمعنى ان للموجودات حيثيتان: احداهما تقوم بدور المعطي، والاُخرى تقوم بدور الآخذ. ويتّضح من هنا بطلان كلام الماديين حيث قالوا: ان الأفعال الطبيعية تتفاوت مع الأفعال غير الطبيعية (الحيوانية والإنسانية)، لأنّه في الأفعال غير الطبيعية لابدّ من العلّة الفاعلية فضلاً عن العلّة المادية، ولكن في الأفعال الطبيعية لا حاجة إلى العلّة الفاعلية، وتكفي المادّة أو العلّة الماديّة فقط في صدور هذه الأفعال؛ لأنّ العليّة ليست أصلاً تجريباً وحسيّاً نكتشفه عن طريق مشاهدة الموجودات الخارجية، حتى ننكر العلّة الفاعلية، ونكتفي بالعلّة المادية، لأنّه في مورد الأفعال الطبيعية لا نحصل إلّا على المادة من خلال الحسّ والتجربة، بل قانون العلية (وفروعه) قانون عقلي، وفي نظر العقل يستحيل أن تكون حيثية القبول عين حيثية الفعل، وهاتان الحيثيتان هما العلّة الفاعلية والعلّة المادية، اللّتين تتمايزان في المصنوعات البشرية بشكل واضح ومحسوس. وامّا في مورد الأفعال الطبيعية غير

المحسوسة، فعدم المحسوسية ليس دليلاً على العدم. وإذا ثبت وجود الشيء بحكم العقل، سواءً كان محسوساً أم لم يكن، فلن يقبل الانكار، مثلما ان أصل قانون العلية والجبر العلّي والمعلولي أمر غير محسوس، ومع ذلك يقبله الماديّون[١].

الفاعل التام والفاعل غير التام

الفاعل أو العلّة الفاعلية نوعان: الأوّل الفاعل تام الفاعلية، والثاني الفاعل غير تام الفاعلية، بل تكون فاعليته مشروطة بسلسلة أُمور، مثل أن تكون المادّة قابلة للأثر حاضرة لدى الفاعل، وتكون الآلات المناسبة لإيجاد الفعل في اختيار الفاعل، وغير ذلك. فمثلاً من أجل خياطة القميص لايكفي وجود الإنسان فقط ـ والذي هو الفاعل ـ بل يجب أوّلاً أن يكون القماش في اختياره، وثانياً أن تتوفّر له آلات الخياطة كالابرة والخيط والمقصّ وغيره. فإذا توفّرت جميع هذه الآلات والشرائط، عندها تكون فاعليّته تامّة.

والفاعل لتام الفاعلية هو مثل واجب الوجود بالذات تعالىٰ، وفي هذه الصورة تكون الشرائط والخصوصيات اللّازمة في تحقّق الموجودات المادية؛ كلّها موجبة لتمامية القابل لا شرطاً لتمامية الفاعل، ولذا قالوا ان الشرائط تقوم بأحد دورين، فإمّا أن تكون متمّمة لفاعلية الفاعل، أو مكمّلة لقابلية القابل.

والآن بعد أن اتّضح الفرق بين الفاعل التام وغير التام، يعلم ان التعريف الذي ذكره المتكلّمون للقدرة ليس صحيحاً بشكل مطلق، فقد عرّفوها بأنّها: «مايصحّ معه الفعل والترك» فهذا التعريف صحيح في موارد الفاعل غير التام، لأنّ نسبة الفعل إليه هي نسبة الإمكان، لكنّه ليس صحيحاً في مورد الفاعل التامّ، لأنّ

---

١ ـ يرجع إلى: أُصول فلسفه وروش رئاليسم ج٣، ص ٢٢٠ ـ ٢٣٠.

نسبة الفعل إليه هي نسبة الضرورة والوجوب، وهذا الوجوب هو الوجوب السابق على الموجود الإمكاني ـ وقد بيّن في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة ـ ويحصل هذا الوجوب من الفاعل والعلّة للمعلول، وفي مرتبة متأخّرة عن العلّة، وهو لاينافي اختيارية الفاعل.

ليس الحدوث الزماني ملاك حاجة الفعل إلى الفاعل

رأت فئة من المتكلّمين ان صحّة أو امكان الفعل، وبعبارة اُخرىٰ ملاك حاجة الفعل إلى الفاعل هو حدوثه الزماني، وفي نظرهم ان العدم الزماني للموجود ينافي الإمكان والاحتياج، ويستلزم ضرورة وجوده، وقد بحث في هذا المجال في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة، وثبت ان ملاك حاجة الفعل إلى الفاعل هو إمكانه الماهوي والوجودي، والموجود الممكن سواء كان حادثاً أو قديماً يحتاج إلى الفاعل. ولايوجد سوى واجب الوجود أي موجود آخر لايحتاج إلى العلّة والفاعل.

هل القدرة مقدّمة على الفعل أم تقارنه؟

كانت هذه المسألة مورداً للاختلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين، أنّه هل يجوز تقدّم القدرة على الفعل، أم ان القدرة تحصل في ظرف إيجاد الفعل؟

اعتقد الفلاسفة والمتكلّمون العدلية ان القدرة تتحقّق قبل الفعل، لكن المتكلّمين الأشاعرة اعتبروا انّه لايجوز تقدّم القدرة على الفعل[1].

وقد طرحت هذه المسألة الكلامية في الأحاديث الإسلامية، وهذا يدلّ على ان المخالف لهذه المسألة لايختصّ بالأشاعرة وان فئة من متكلّمي العامّة كانت تقول بها قبلهم، بل مع الالتفات إلى أنهذه المسألة قد بحثت في الأحاديث التي رويت عن

١ ـ كشف المراد، ط مصطفوي، قم، ص١٩٢.

الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام؛ يعلم ان هذه المسألة قد بحثت قبل ظهور أهل الحديث ـ الذين هم أتباع أحمد بن حنبل (م/٢٤١) ـ وظهرت نظريتان مختلفتان. وعلى كلّ حال فإنّ نظر الأئمّة المعصومين عليهم السلام هو تقدّم القدرة على الفعل.

فقد روى هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام ان الله تعالىٰ لم يكلّف عباده بفعل أو ترك إلّا لأنّه قد أعطاهم القدرة على التكليف، والمكلّف لا يقوم بفعل، ولا يترك حراماً إلّا لأنّه قادر عليه قبل الأمر والنهي وقبل الفعل والترك[١].

وروى أبو بصير عن الإمام الصادق عليه السلام : «**الاستطاعة قبل الفعل، لم يأمر الله عزّوجلّ بقبض ولا بسط إلّا والعبد لذلك مستطيع**»[٢].

ويقول المحقّق الطوسي في هذا المجال: «**وتتقدّم الفعل لتكليف الكافر...**»[٣].

وقام المصنّف بنقد النظرية المخالفة بناءً على مبناهم فقال انّهم عرفوا القدرة بإمكان صدور الفعل وتركه، وإذا ترك الفاعل الفعل في زمان ما، ثم قام بفعله، فقبل القيام بالفعل يصحّ أن يقال انّه يمكن الفعل والترك بالنسبة إلى الفاعل؛ وهو معنى القدرة في نظر المتكلّمين.

---

١ ـ توحيد الصدوق، الباب ٥٦ (الاستطاعة) الرواية ١٩.

٢ ـ ن. م، الرواية ٢١.

٣ ـ كشف المراد، ن. م.

المرحلة الحادية عشر

في العلم والعالم والمعلوم

وفيها اثنا عشر فصلاً

المرحلة الحادية عشر

في العلم والعالم والمعلوم

قد تحصّل ممّا تقدّم: أنّ الموجود ينقسم إلىٰ ما بالقوّة وما بالفعل، والأوّل هو المادّة والماديّات والثاني غيرهما وهو المجرّد؛ وممّا يعرض المجرّد عروضاً أوّليّاً أن يكون علماً وعالماً ومعلوماً، لأنّ العلم ـ كما سيجيء بيانه ـ حضور وجود مجرّد لوجود مجرّد، فمن الحرى أن نبحث عن ذلك في الفلسفة الأُولىٰ. وفيها اثنا عشر فصلاً.



شرح المطالب

الهدف ممّا بيّن في بداية هذه المرحلة هو ذكر هذا المطلب، أن البحث في العلم ولواحقه هو من مسائل الحكمة الإلهية والفلسفة الأُولى، لأنّ الحكمة الإلهية تبحث في الأحوال والأقسام الكلية والأوّلية للوجود. وحقيقة العلم عبارة عن الموجود المجرّد والفعلي العاري عن المادّة وخواصّها. ومن جهة أُخرىٰ فإنّ الموجود المجرّد هو

أحد أقسام الموجود بما هو موجود. وفي النتيجة يكون البحث في العلم بحثاً عن الموجود المجرّد، والذي هو أحد الأقسام الأوّلية للموجود بما هو موجود. ويقول صدر المتألهين في هذا المجال: ان من عوارض الموجود بما هو موجود، بدون أن يختصّ بنوعٍ طبيعي أو تعليمي؛ هو أن يكون عالماً وعلماً ومعلوماً. وعليه لابدّ للفلسفة الأُولى التي تبحث في الأحوال الكلية للموجود بما هو موجود أن تبحث في العلم وأحواله وأحكامه[١].

والمسألة التي يجب أن نذكرها أن المقصود من «ما بالفعل» في مورد الموجود المجرّد، هو غير المقصود منه في مورد الموجود المادي، لأنّ الموجود المجرّد الذي يكون بالفعل، يعني انّه لا مجال فيه لأية حيثيّة قوّة وإمكان استعدادي، ولكن عندما يستعمل «ما بالفعل» في مورد الموجودات المادية، فيكون أمراً نسبيّاً، ويكون المقصود الصورة التي يكون الشيء فاقداً لها سابقاً، وكان له القوّة والاستعداد لها، وهو الآن واجد لها بالفعل، ولذا نقول في تعريف الحركة انّها الخروج التدريجي للشيء من القوّة إلى الفعل، والحال ان هذه الفعلية حاملة للقوّة والاستعداد بالنسبة إلى فعلية أُخرىٰ، إلى أن يصل إلى مرحلة التجرّد الكامل عن المادّة.

ويعلم من هنا ان كلام المصنّف عندما يقول انّه قد علم في البحث السابق ان الموجود يقسّم إلى ما بالقوّة وما بالفعل، ثم طبّق ما بالفعل على الموجود المجرّد؛ هو صحيح عندما يكون المقصود من الفعلية من جميع الجهات، ولكن الظاهر ان المقصود منها في مباحث القوّة والفعل أعمّ من بالفعل من جميع الجهات أو بالفعل بالنسبة إلى الحالة السابقة التي هي بالقوّة[٢].

---

١ ـ الأسفار ج٣، ص٢٧٨.

٢ ـ الشاهد على هذا المطلب انّه عرّف القوّة والفعلية في مقدّمة المرحلة السابقة بهذه الكيفية:

وعليه لا حاجة لأن نرتّب هذه المسألة على المسألة السابقة، وأن نقسّم أوّلاً الموجود إلى ما بالقوّة وما بالفعل، ثم نقول ان المقصود من الموجود بالفعل هو ما يكون بالفعل من جميع الجهات، أي الموجود المجرّد، ومن ثم نقول ان العلم بما أنّه مجرّد، فمن المناسب أن يبحث في الفلسفة الأُولىٰ. فضلاً عن أن مجردية العلم هي إحدى المسائل التي تثبت في هذه المرحلة، ويجب ألا تؤخذ المسألة في العنوان بصورة أمر مسلّم، ففي طرح هذه المسألة ـ وكما قال صدر المتألهين ـ نقول: ان من حالات واحكام الموجود بما هو موجود أن يقع عالماً وعلماً ومعلوماً، وعليه يجب أن يبحث في الفلسفة.

وماينبغي ذكره ان البحث المرتبط بماهية العلم وأحكامه يطرح في نظام الفلسفة المشائية في طبيعيات الفلسفة فيما يرتبط بقوى النفس، ولكنّه في نظام الفلسفة الصدرائية يقع في رديف الأُمور العامّة للفلسفة. مثلما ان مسألة الحركة تعدّ في الفلسفة المشائية من مباحث الطبيعيات، وفي الفلسفة الصدرائية من المسائل الكلية للوجود.

وقد بحث الشيخ الرئيس المباحث المرتبطة بالعلم والإدراك في المجلّد الثاني للإشارات[١]، وبعنوان البحث في أحوال قوى النفس، وقد اختار الحكيم السبزواري هذا المنهج في شرح المنظومة، لكن صدر المتألهين جعل هذه المسألة في آخر مرحلة من المراحل العشرة[٢] للأُمور العامّة، وبيّن سابقاً وجه مناسبة هذا

← «وجود الشيء في الأعيان بحيث يترتّب عليه آثاره المطلوبة منه يسمّىٰ فعلاً، ويقال ان وجوده بالفعل، وإمكانه الذي قبل تحققه يسمّىٰ قوّة ويقال ان وجوده بالقوّة».

١ ـ ص ٣٠٨ ـ ٤٠٤.

٢ ـ الأسفار ج٣، ص٢٧٨.

البحث مع المسائل الكليّة للوجود (الأُمور العامة).

وكما بيّن في بحث الوجود الذهني، فإنّ المباحث المرتبطة بالعلم والإدراك في الفلسفة الإسلامية قد طرحت في موارد مختلفة، ومن جملتها مسألة الوجود الذهني حيث أكثر ما ينظر إلى ملاك واقعية العلم، وقيمة الإدراكات، والمبحث الآخر مبحث المعقولات الثانية الذي يبحث أنواع الإدراكات الكلية وكيفية ظهورها، وهو من الموارد المهمّة التي بحث فيها في العلم، والذي أخذ موقعاً خاصّاً في الحكمة المتعالية، وقد بحث في ماهية العلم، ونحو وجوده، وفي سلسلة مباحث مهمّة أُخرىٰ.

واتباعاً لصدر المتألهين، فقد عنون الحكيم الطباطبائي هذه المباحث في مرحلة منفصلة، وقام ببحثها.

مرشد لمباحث هذه المرحلة

وللإطّلاع أكثر على أهمية مباحث هذه المرحلة، فقد ذكرنا مرشداً لمباحثها:

١ ـ تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري. (الفصل الأوّل).

٢ ـ اتحاد العلم والعالم والمعلوم. (الفصل الأوّل).

٣ ـ تجرّد العلم (الفصل الأوّل).

٤ ـ تجرّد العالم (الفصل الأوّل والثاني).

٥ ـ تقسيم العلم الحصولي إلى كلّي وجزئي (الفصل الثاني).

٦ ـ المراحل الثلاثة لعالم الوجود: عالم المادّة وعالم المثال وعالم العقل (الفصل الثاني).

٧ ـ تقسيم العلم إلى كلّي (ثابت) وجزئي (متغيّر)، (الفصل الثالث).

٨ ـ أنواع التعقّل أو الإدراكات الكلية: بالقوّة، بالتفصيل، بالإجمال (الفصل الرابع).

٩ ـ مراتب العقل: بالقوة، بالملكة، بالفعل، المستفاد (الفصل الخامس).

١٠ ـ المفيض للإدراكات الكلية على النفس هو العقل المفارق، والمفيض للإدراكات الجزئية موجود مثالي (الفصل السادس).

١١ ـ تقسيم العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق (الفصل السابع).

١٢ ـ دراسة أجزاء القضية، وماهية الحكم في القضايا (الفصل السابع).

١٣ ـ تقسيم العلم الحصولي إلى بديهي ونظري (الفصل الثامن).

١٤ ـ دراسة آراء السوفسطائيين والشكاكين (الفصل الثامن).

١٥ ـ الإدراكات الحقيقية والاعتبارية (الفصل التاسع).

١٦ ـ كيفية حصول الإدراكات للنفس، ورجوع العلوم الحصولية إلى الحضورية (الفصل العاشر).

١٧ ـ ليس للعقول المجرّدة علم حصولي، وعلمها فقط حضوري (الفصل العاشر).

١٨ ـ كل موجود مجرّد تام يعقل نفسه ويعقل غيره «كلّ مجرّد فهو عاقل» (الفصل الحادي عشر).

١٩ ـ كلّ موجود مجرّد تام هو بالفعل عقل ومعقول (الفصل الحادي عشر).

٢٠ ـ أقسام العلم الحضوري (الفصل الثاني عشر).

الفصل الأوّل

في تعريف العلم وانقسامه الأولي

حصول العلم لنا ضروري، وكذلك مفهومه عندنا؛ وإنّما نريد في هذا الفصل معرفة ماهو أظهر خواصّه، لنميّز مصاديقه وخصوصيّاتها.

فنقول: قد تقدّم في بحث الوجود الذهنيّ: أنّ لنا علماً بالأُمور الخارجة عنّا في الجملة، بمعنى أنّها تحصل لنا وتحضر عندنا بماهيّاتها، لا بوجوداتها الخارجيّة التي تترتّب عليها الآثار، فهذا قسم من العلم، ويسمّى «علماً حصوليّاً».

ومن العلم: علم الواحد منّا بذاته، التي يشير إليها بـ«أنا»، فإنّه لايغفل عن نفسه في حال من الأحوال؛ سواء في ذلك الخلاء والملاء، والنوم واليقظة، وأيّة حال أُخرىٰ.

وليس ذلك بحضور ماهيّة ذاتنا عندنا حضوراً مفهوميّاً وعلماً حصوليّاً؛ لأنّ المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى الصدق علىٰ كثيرين وإنّما يتشخّص بالوجود الخارجيّ، وهذا الذي نشاهده من أنفسنا ونعبّر عنه بـ«أنا» أمر شخصي لذاته لايقبل الشركة، والتشخّص شأن الوجود، فعلمنا بذواتنا إنّما هو

بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو ملاك الشخصيّة وترتّب الآثار؛ وهذا قسم آخر من العلم ويسمّى «العلم الحضوري».

وهذان قسمان ينقسم إليهما العلم قسمة حاصرة، فإنّ حصول المعلوم للعالم: إمّا بماهيّته، أو بوجوده؛ والأوّل هو العلم الحصولي، والثاني هو العلم الحضوري.

ثمّ أنّ كون العلم حاصلاً لنا، معناه: حصول المعلوم لنا، لأنّ العلم عين المعلوم بالذات، إذ لا نعني بالعلم إلّا حصول المعلوم لنا، وحصول الشيء وحضوره ليس إلّا وجوده، ووجوده نفسه.

ولا معنى لحصول المعلوم للعالم إلّا اتحاد العالم معه، سواء كان معلوماً حضوريّاً أو حصوليّاً؛ فإنّ المعلوم الحضوريّ إن كان جوهراً قائماً بنفسه، كان وجوده لنفسه، وهو مع ذلك للعالم، فقد اتحد العالم مع نفسه؛ وإن كان أمراً وجوده لموضوعه، والمفروض أنّ وجوده للعالم، فقد اتحد العالم مع موضوعه، والعرض أيضاً من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه، فكذلك مع ما اتحد مع موضوعه، وكذا المعلوم الحصولي موجود للعالم، سواء كان جوهراً موجوداً لنفسه أو أمراً موجوداً لغيره، ولازم كونه موجوداً للعالم اتحاد العالم معه.

على: أنّه سيجيء[1]: أنّ العلم الحصولي علم حضوري في الحقيقة.

فحصول العلم للعالم من خواصّ العلم، لكن لا كل حصول كيف كان، بل حصول أمر بالفعل فعليّة محضة لا قوّة فيه لشيء مطلقاً؛ فانّا نشاهد بالوجدان: أنّ المعلوم من حيث هو معلوم لايقوى علىٰ شيء آخر، ولايقبل التغيّر عمّا هو عليه؛ فهو حصول أمر مجرّد عن المادّة خال من غواشي القوّة، ونسمّي ذلك «حضوراً».

فحضور المعلوم يستدعي كونه أمراً تامّاً في فعليّته، من غير تعلّق بالمادّة

---

١ ـ في الفصل العاشر.

والقوّة يوجب نقصه وعدم تمامه من حيث كمالاته التي بالقوّة.

ومقتضىٰ حضور المعلوم: أن يكون العالم الذي يحصل له العلم أمراً فعليّاً تام الفعليّة، غير ناقص من جهة التعلّق بالقوّة، وهو كون العالم مجرّداً عن المادّة خالياً عن القوّة.

فقد بان: أنّ العلم حضور موجود مجرّد لموجود مجرّد؛ سواء كان الحاصل عين ما حصل له، كما في علم الشيء بنفسه؛ أو غيره بوجه، كما في علم الشيء بالماهيّات الخارجة عنه.

وتبيّن أيضاً أوّلاً: أنّ المعلوم، الذي هو متعلّق العلم، يجب أن يكون أمراً مجرّداً عن المادّة؛ وسيجيء معنى تعلّق العلم بالأُمور الماديّة.

وثانياً: أنّ العالم، الذي يقوم به العلم، يجب أن يكون مجرّداً عن المادّة أيضاً.



شرح المطالب

بحث في هذا الفصل ثلاثة مطالب:

أ ـ تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري.

ب ـ اتحاد العلم والعالم والمعلوم.

ج ـ تجرّد العلم والعالم.

فيما يرتبط بالمطلب الأوّل سنكتفي بما ذكر في المتن، وبالنسبة إلى أقسام العلم الحضوري، وان كل علم حصولي يرجع إلى العلم الحضوري، فسيبحثا في الفصول القادمة. وسيبحث في التجرّد في الفصل القادم. ويستلزم تجرّد العلم تجرّد العالم، كما بيّن في الفصل الثامن من المرحلة السادسة. فما يجب أن نبحث فيه من المطالب

المذكورة هو المطلب الثاني:

اتحاد العلم والعالم والمعلوم

هذه المسألة هي إحدى المسائل الفلسفية المهمّة، التي جلبت أنظار الفلاسفة إليها، وطرحت بحوث مفصّلة حولها، وأُلّفت مقالات ورسائل، ولتتّضح جوانب هذه المسألة نبحث هذه المطالب:

١ ـ تاريخ طرح هذه المسألة في الفلسفة.

٢ ـ موضوع البحث في مسألة اتحاد العاقل والمعقول.

٣ ـ أنواع الارتباط بين موجودين.

٤ ـ نحو ارتباط العلم مع العالم.

١ ـ تاريخ طرح هذه المسألة

هذه المسألة هي من المسائل الفلسفية القديمة. وبناءً على نقل الشيخ الرئيس فإنّ فئة من الفلاسفة المشائين كانت تقول باتحاد العاقل والمعقول، ومن جملتهم فرفوريوس ـ وهو الذي أضاف باب الكلّيّات الخمس إلى أبواب منطق ارسطو ـ حيث كتب كتاباً في هذا المجال، واستدلّ على نظرية الاتحاد. وقام أحد أصحاب الرأي في زمانه بنقده، وأجاب فرفوريس عليه. ورأى ابن سينا في هذا الجواب جواباً باطلاً لا أساس له.

وعليه قد بحث في المرحلة اليونانية في اتحاد العاقل والمعقول، وانقسم الفلاسفة في ذلك الوقت إلى فئتين؛ فئة موافقة وفئة مخالفة. وفي المرحلة الإسلامية أخذت المسألة شكلاً أكثر جديّة، وانقسم الفلاسفة المسلمين أيضاً إلى فئتين؛ فئة مخالفة وفئة موافقة، ومن المخالفين ابن سينا، ومن الملتزمين بها صدر المتألهين.

وقد رأى صدر المتألهين أن هذه المسألة هي من المطالب المهمّة جدّاً، وعدَّ

توفيقه لإدراكها من العنايات الإلهية الخاصّة، التي كانت من نصيبه بعد التضرّع واللجوء إلى المحضر الإلهي، حيث يقول: «إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الاسلام إلى يومنا هذا، ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة، وتأملنا في اشكال كون العلم بالجوهر جوهراً وعرضاً ولم نرَ في كتب القوم لاسيما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء والنجاة والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل، بل وجدناه وكل من في طبقته وأشباهه واتباعه كتمليذه بهمنيار وشيخ اتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه ... فتوجهنا توجهاً جبلياً إلى مسبب الأسباب وتضرعنا تضرعاً غريزياً إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب ... فافاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علماً جديداً، وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً مبيناً، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفعل العظيم»[١].

٢ ـ موضوع البحث في مسألة اتحاد العاقل والمعقول

يوجد هنا ثلاثة احتمالات يقع واحد منها مورداً للبحث في هذه المسألة[٢]:

أ ـ اتحاد وجود العالم مع المعلوم يالعرض والذي هو الموجود الخارجي. وهذا

---

١ ـ الأسفار، مج٣، ص٣١٢ ـ ٣١٣.

٢ ـ يجب ان نلفت الانتباه إلى ان البحث في اتحاد العاقل والمعقول لايختصّ باتحاد النفس بالادراكات والعلوم الكلية، بل ان مطلق العالم والمعلوم بالذات (العلم) يقع مورداً للبحث، سواءً كانت العلوم جزئية أو كلية، وسواء كانت العلوم الجزئية حسّية أو خيالية، ولعلّ وجه اختصاص عنوان المسألة بالعاقل والمعقول هو أفضلية القوّة العاقلة على كلّ من القوّة الخيالية والحسّية، وأفضلية المفاهيم الكليّة على المفاهيم الجزئية، ولعل السبب أيضاً ان القدماء طرحوا هذه المسألة في مورد علم ذات الباري بالذات.

الاحتمال ليس مورداً للبحث، وأساساً لاشك في محالية هذا النوع من اتحاد الوجود.

ب ـ اتحاد مفهومين أو ماهيتين مع بعضهما، بحيث يحمل أحدهما على الآخر بالحمل الأوّلي. وهذا الاحتمال محال، لأنّ كل مفهوم وماهية تباين ذاتاً المفهوم الآخر، ولذا لايتّحد مفهوم العاقل مع مفهوم المعقول.

ج ـ أن يتّحد الوجود الذهني للماهيات مع العالم، وبعبارة أُخرىٰ يصبح وجود العلم عين وجود العالم، وعليه البحث في اتحاد العالم مع المعلوم بالذات يعني وجود الصور العلمية[١].

٣ـ أنواع الارتباط بين موجودين

يوجد بشكل كلّي أنواع مختلفة للارتباط بين موجودين:

أ ـ **ارتباط الجوهر والعرض**: ارتباط الجوهر والعرض هو أن يتحقّق موجودان في نفسهما مع ماهيتين، بحيث يكون كل منهما غير الآخر، لكن يضمّ وجود العرض إلى وجود الجوهر، ويعدّ كمالاً ثانوياً له، لأنّ ماهية الجوهر التي لها وجود في نفسه لها فعلية وكمال أوليين، فإذا عرضتها صفة فسوف تحصل على كمال وفعلية أخريين، لكن هذا الكمال الثانوي لايغيّر في جوهرها وذاتها. ولذا إذا زال ذلك الوصف العرضي، فسيبقى الجوهر بذاته وهويّته السابقة. ويوجد قولان في مورد رابطة الجوهر والعرض:

الأوّل: وهو قول مشهور الفلاسفة إلى ما قبل صدر المتألهين، حيث كانوا يعتبرون وجود العرض وجوداً مبايناً للجوهر، حيث ان رابطتهما الوحيدة ان أحدهما وصف للآخر وان وجوده لغيره.

---

١ ـ يرجع إلى الأسفار ج٣، ص٣٢٤ ـ ٣٢٥.

والثاني: نظرية صدر المتألهين والعلّامة الطباطبائي حيث عدّوا وجود العرض من مراتب وجود الجوهر. وقد أثبتوا الحركة الجوهرية من هذا الطريق.

والفارق واضح بين هاتين النظريتين، لأنّه بناءً على النظرية الثانية يوجد في الحقيقة واقعية واحدة لها مراتب مختلفة، الأُولى مرتبة ذاتها تنتزع منها ماهية الجوهر، والأُخرى المراتب الزائدة على الذات، والتي تنتزع منها الماهيات العرضية، ففرق بين أن نقول موجود واحد له مراتب وجودية مختلفة، وبين أن نقول موجودين يرتبطان معاً، وقد ضمّ أحدهما للآخر.

ب ـ رابطة المادة والصورة: رابطة المادّة والصورة هي بهذا النحو ان المادّة محض القوّة وصرف القابلية، وليست واجدة لأيّة فعلية سوى القابلية، والصورة هي ما يعطيها الفعلية، وعليه المادة مع أي صورة كانت تكون نفسها، أي ان فعلية المادة هي عين فعلية الصورة. ويجب الالتفات إلى ان حيثيّة القوّة لاتصبح عين حيثيّة الفعل، واتحادهما هو فقط من جنبة الفعلية الوجودية، وهو ليس بمعنى ان واقعيتين وفعليتين من الوجود تتبدّلان إلى فعلية وهوية واحدة، لأنّ هكذا اتحاد محال، بل يوجد فعلية واحدة وهوية واحدة لا أكثر والتي هي فعلية وهوية الصورة والمادة التي هي محض القوّة والقابلية وليس لها أيّة فعلية تأخذ مكانها من خلالها.

نعم بناءً على أصل الحركة الجوهرية للمادّة، فإنّ مرتبة المادّة تشكّل مع مرتبة الصورة واقعية واحدة، وفي الخارج هوية واحدة ووجود واحد، إحدى مراتبه المادّة والاستعداد، ومرتبته الأُخرى الفعلية والصورة. والفارق بين هاتين المرتبتين وبين مرتبتي الجوهر والعرض هو أنّه في مورد الجوهر والعرض تجتمع مرتبتان في زمان واحد، ولكن في مورد المادّة والصورة لاتتحقّق مرتبتان في زمان واحد ففي الزمان الذي تكون فيه المادة والقوّة لايكون هناك فعلية، وفي الزمان الذي يكون

فيه فعلية لايكون هناك مادّة وقوّة وهو الحركة الجوهرية للمادة، وفي هذه الصورة الأُخرى لايوجد أيضاً حيثيتان لأنّ القوّة قد تبدّلت إلى فعلية وإن كانت حيثية القوة والقابلية مازالت موجودة بالنسبة للفعليات اللّاحقة التي لم تحصل إلى الآن.

التركيب الاتحادي والانضمامي

يوجد في مورد تركيب المادّة والصورة قولان:

الأوّل: قول السيّد صدر الدين الشيرازي وصدر المتألهين، حيث قالوا بالتركيب الاتحادي أي يحصل من تركيبهما واقعية أُخرىٰ.

والثاني: نظرية السبزواري وفئة أُخرىٰ حيث اعتبروا أن تركيبهما انضمامي، والتركيب الانضمامي هو عندما لاتفقد أجزاء المركّب خاصّيتها السابقة وفقط تجتمع مع بعضها ويكون هناك نوع ارتباط سطحي بينها. مثل أجزاء البناء أو أجزاء السيارة. وقد قال المصنّف العلّامة بالتركيب الاتحادي للمادّة والصورة[١]، وهو القول الصحيح في هذه المسألة.

ج ـ **رابطة العلّة والمعلول (الفعل والفاعل)**: رابطة الفعل والفاعل هي بهذه الكيفيّة؛ ان الفعل أو المعلول هو شعاع للفاعل. وهو وإن كان وجود الفعل بمحدوديّته وخصوصيّته ليس في مرتبة وجود الفاعل، لكن للفاعل أصل هذا الوجود. وبعبارة أُخرى فإنّ وجود الفعل قبل أن يتجلّى بصورة خاصّة، فهو موجود بصورة البساطة والاجمال في وجود الفاعل والعلّة. وبعد إيجاد الفعل يكون وجود العلّة والفاعل قد تنزّل مع الفعل. وبعبارة أُخرى فإنّ المرتبة النازلة لوجود العلّة والفاعل هي عين وجود الفعل والمعلول، وللعلّة والمعلول اتحاد وجودي، لكن ليس اتحاد مرتبة ذات

---

١ ـ يرجع إلى: المرحلة (٥) فصل (٦)، والمرحلة (٦)، الفصل (٧).

العلة مع المعلول، بل تتّحد المرتبة الدانية والنازلة للعلّة مع وجود المعلول.

د ـ الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة: الاتحاد المذكور هو ارتباط واتحاد شيئين في مقام الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، والذي لايقبل التفسير إلّا من خلال أصل التشكيك في حقيقة الوجود. فكما اعتبرنا الوجود حقيقة واحدة لها مراتب. فإنّ رابطة كلّ مرتبة كاملة بالنسبة إلى المرتبة الناقصة هي بهذا النحو؛ ان وجود الناقص متحقّق بشكل إجمالي وجمع الجمعي في مرتبة الكامل، وتتجلّى المرتبة الكاملة في المرتبة الناقصة، وليست خارجة عن وجود الناقص، ونسبة الكامل إلى الناقص هي نسبة العلّة إلى المعلول والفاعل إلى الفعل.

٤ ـ نحو ارتباط العلم مع العالم

والآن بعد أن تعرّفنا على الأنواع المختلفة للارتباط بين شيئين، يجب أن يعرف نحو ارتباط العلم مع العالم، والآراء التي ذكرت في هذا المجال:

أ ـ نظرية أبي علي سينا: رابطة العلم مع العالم في نظر أبي علي سينا هي من قبيل رابطة العرض مع الجوهر، أي ان للعلم واقعية وراء واقعية ووجود النفس، لكن واقعيتها من مقولة الكيف وعارضة على وجود النفس.

وأساساً العلم الحصولي في نظره هو عبارة عن ارتسام الصور العلمية في الذهن، وهذه الصور العلمية الارتسامية لاتتّحد بأي وجه مع جوهر النفس، مثلما ان وجود الكيفيات المحسوسة لايتّحد مع وجود الجواهر المادية والجسمانية، فوجود العرض بالمقارنة مع الجوهر ـ الذي هو موضوعه ـ يعدّ كمالاً ثانياً له، وليس له دخالة في استكماله الجوهري. وكما ذكر آنفاً فإنّ وجود العرض وجود يباين الجوهر الذي ضمّ إليه، وحتّى ان مسألة كون العرض من مراتب الجوهر لم تطرح لديه. وقد أقام أدلّة لإثبات نظريته وإبطال اتّحاد العالم والمعلوم، والتي قام صدر المتألهين

بنقدها في الأسفار.

عدم موفقيّة النظرية السابقة

صدر المتألهين فضلاً عن اعتباره أدلّة الشيخ الرئيس على نفي اتحاد العالم والمعلوم غير تامّة، فقد أورد عليها إشكالين، وفي النتيجة رأى ان هذه النظرية غير تامّة؛ والإشكالان هما:

١ ـ لازم هذه النظرية أن النفس الإنسانية، من بداية وجودها ومرحلة الطفولة، وإلى وقت تكون فيه واجدة بالفعل لكثير من المعقولات والإدراكات الكلية؛ لايحصل لها أي تحوّل، ولاتكون بلحاظ ذاتها وحقيقتها مصداقاً لأيّة فعلية من الفعليات التي كانت فاقدة لها في البداية، وهي الآن واجدة لها.

٢ ـ لازم هذه النظرية ان تتساوى نفوس جميع الناس وحتّى أنفس الأطفال والمجانين تتساوى مع العلماء والرّسل من ناحية تجوهر الذات وحقيقة الإنسانية، وتتفاوت فقط من ناحية العوارض الخارجة عن ذاتها والعارضة على وجودها[١].

ب ـ نظرية صدر المتألهين: يرى صدر المتألهين أن رابطة العلم مع العالم هي من قبيل رابطة المادّة والصورة، حيث كان يقول: ان حصول العلم للنفس هو مثل حصول الصور الجسمانية المنطبعة في المادّة للمادّة، حيث يتبدّل ذات المادّة ويستكمل

---

١ ـ «والعجب من الشيخ مع عظم شأنه وقدره حيث حكم بأن النفس الإنسانية من مبدأ تكوّنها بالقوّة في كل إدراك حتى الإحساس والتخيّل إلى غاية كونها عاقلاً بالفعل في أكثر المعقولات، بل في كلّها كما هو شأن العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها شيء من الأشياء التي لم يكن صادقاً عليها في أوائل الفطرة، حتى كانت نفوس الأنبياء ونفوس المجانين والأطفال، بل الأجنة في بطون الأمّهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية وحقيقتها، وإنّما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها». الأسفار ج٣، ص٣٢٧ ـ ٣٢٨.

بواسطتها. ومثلما أنّه ليس للمادّة شيئية معيّنة وبالفعل إلّا بواسطة الصور، ومثلما أن ذات المادّة تتحوّل من مرتبة النقص إلى مرتبة الكمال، فإنّ للنفس الإنسانية هذه الحالة أيضاً، لأنّها وبعد أن تكون في بداية تكوّنها في مرتبة العقل الهيولاني، فإنّها تتكامل إلى مرتبة العقل بالفعل بواسطة الصور العقلية.

ولحوق الصور العقلية بالنفس هو من قبيل لحوق موجودٍ بموجودٍ آخر لا من قبيل لحوق العَرَض بالجوهر، لأنّه ليس لهذا النوع من اللحوق تأثير في تكامل ذات الموضوع الجوهري، وفقط يُضاف عليه شيء زائد على الذات (بل ان حصول الصور العلمية للنفس هو من قبيل حصول الصور الجوهرية للمادّة) بل ان حصول الصور العلمية للجوهر المدرك ودورها في تكميل جوهر النفس هو أقوى من حصول الصور الطبيعية للمادّة الموجب لتحصيل وتنويع المادّة[١].

ويقول في مكان آخر: «**انّه كان ناقص الجوهر فاشتدّ في تجوهره**»[٢].

ويقول أيضاً: «**كون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقاً محمولاً على ذاته ليس بمستنكر**»[٣].

ويقول في مكان آخر: «**النفس في أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلّا ان في قوّتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدريج... ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي... فالصورة النفسانية الحسّية كمادّة للصورة الخيالية وهي كمادّة للصورة العقلية وهو أو ما يفيض عليها أوائل**

---

١ ـ الأسفار ج٣، ص٣١٩ ـ ٣٢١.

٢ ـ ن. م. ص٣٢٨.

٣ ـ ن. م. ص٣٢٦.

المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة إيّاها»[١].

وعليه فإنّ حاصل نظرية صدر المتألهين في هذه المسألة؛ هي أن النفس تتكامل جوهريّاً من خلال الصور العقلية، مثلما أن المادّة الجسمانية تتكامل جوهريّاً من خلال الصور النوعية المادّية. وكما أن المادّة تكون فاقدة لأيّة فعلية (غير فعلية القوّة)، وتتّحد مع فعلية الصورة، فإنّ النفس أيضاً تكون في البداية فاقدةً لأي تعقّل بالفعل وتفاض عليها الصور العقلية بالتدريج، وتصبح هوية النفس عين تلك الصور العقلية.

براهين هذه النظرية

أقام صدر المتألهين على هذه النظرية برهاناً يعرف ببرهان التضايف، لكنّه كان مورداً للنقد من قبل بعض المحقّقين كالحكيم السبزواري والعلّامة الطباطبائي، حيث يوجب ذكر البرهان والإنتقادات عليه إطالة الكلام، ولذا سنصرف النظر عنهم[٢].

وقد ذكر (صدر المتألهين) ـ فضلاً عن برهان التضايف ـ نكتة أُخرىٰ في مورد ردّ نظرية منكري الاتحاد المذكور، حيث قال انّه إذا لم يصبح جوهر النفس عين العقل، وكان في ذاته فاقداً للفعلية العقلانية، فكيف يمكن أن تدرك الصورة العقلية المباينة ذاتاً للنفس، والتي وجودها خارج عن وجود النفس؟ فضلاً عن أن مقتضى قاعدة الفرعية انّه كلّما ثبت موجود لموجود آخر، فلابدّ أن يكون المثبت له متحقّقاً ولا يحصل أي أمر للمعدوم، وعليه لايمكن ثبوت وحصول الوجود العقلي الصرف والمجرّد عن المواد والعلائق المادّية للموجود الفاقد في ذاته لهذه المرتبة من التحقّق، أي العقل والمعقول بالفعل، ولذا لا يتحقّق المعقول بالفعل إلّا للعاقل بالفعل[٣].

---

١ ـ ن. م. ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

٢ ـ يرجع إلى: ن. م. ص٣١٣ ـ ٣١٩.

٣ ـ ن. م. ص ٣٣٤.

وهذا يعني ان الصورة العقلية التي تحصل للنفس تستلزم أن تكون النفس في مرتبة العقل. ويتحقّق هذا الأمر عندما تكون النفس عين تلك الصورة العقلية، لا أن تكون ذاتها فاقدة لهذه الفعلية العقلانية وتدركها، لأنّ الإدراك لن يكون ممكناً في هذه الصورة، وكما يقول في مورد آخر: «**كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيّرة في ذاتها معقولة صرفة... والعين العمياء كيف تبصر وترىٰ**»[١].

وحاصل كلام الملّا صدرا في ردّ نظرية الشيخ الرئيس وإثبات اتحاد العاقل والمعقول هو ثلاثة مطالب:

١ ـ أدلّة الشيخ الرئيس على نفي الاتحاد غير تامّة.

٢ ـ ترد إشكالات على نظرية الشيخ، لايمكنه أن يلتزم بها.

٣ ـ تبتني نظرية الاتحاد على البرهان العقلي الذي يجب ان يلتزم به.

ج ـ نظرية الحكيم السبزواري: اختار السبزواري نظرية اتحاد العاقل والمعقول، لكن برهان التضايف الذي قال به صدر المتألهين لإثبات تلك النظرية لم يعتبره تامّاً. وقال: ان ما يعتمد عليه هو مسلك المادّة والصورة الذي نقل عن الإسكندر الأفروديسي[٢].

لكن كون نحو ارتباط العاقل والمعقول من قبيل اتحاد المادّة والصورة فإنّ نفس صدر المتألهين قد قال به، لكنّه لايكفي لوحده لإثبات المطلوب، بل هو يبيّن

---

١ ـ ن. م. ص٣١٧.

٢ ـ «والمعتمد في إثبات مطلبه ما نقل عن الاسكندر من باب اتحاد المادّة والصورة، فإنّ النفس في مقام العقل الهيولاني مادّة من المعقولات وهي صور له، وامّا مسلك التضائف الذي سلكه صدر المتألهين في المشاعر وغيره لإثبات هذا المطلب فغير تام لما ذكرنا في تعاليق الأسفار». شرح المنظومة. م١، ف١، آخر بحث الوجود الذهني.

فقط نحو الارتباط أو الاتحاد، لكن لايمكن إثبات المطلب به، لأنّ الشيخ الرئيس ـ والذي ينكر الاتحاد ـ يقبل هذا المطلب، وهو يقول أيضاً للنفس بمرتبة العقل الهيولاني والعقل بالفعل، لكنّه لم يعتبر حصول العقل بالفعل من قبيل الاتحاد، وعليه إذا لم يكن مسلك التضائف صحيحاً، وصرفنا النظر عن الإشكالات الواردة على نظرية الشيخ الرئيس، فلن تكون نظرية الاتحاد أكثر من مدّعى، ولا يثبت المطلب بتشبيهها بالمادّة والصورة الجسمانية.

وبعد أن بيّن السبزواري المطلب المتقدّم وذكر نكتة لتأييده؛ فسّر نحو اتحاد العاقل والمعقول، بصورة الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة[1]. ثم يقول انّه في مقام الوحدة في الكثرة فإنّ المعلوم بالذات في الواقع متّحد مع النور الفعلي وإشراق النفس، لا مع مقام ذات النفس، لكن بما ان فعل واشراق النفس هو بمنزلة المعنى الحرفي بالنسبة إلى النفس، فيقال: ان المدرَك (الصورة العلمية) قد اتحد مع المدرِك (النفس).

وما يجب ذكره هو ان هذا المطلب قد أُشير إليه إجمالاً في عبارات صدر المتألهين، فبعد أن يقول انّه بعد استكمال النفس تنطبق عليها المعاني والمفاهيم الكلية، وتجتمع كلّها في وجود الإنسان الواحد؛ يطرح إشكالاً وهو ان هذه المعاني المختلفة التي تجتمع في الإنسان الواحد هي بلحاظ قواه المختلفة والمتكثّرة، لا بلحاظ القوّة الواحدة. ثم يجيب: ان جميع هذه المعاني تجتمع في الإنسان بلحاظ صورته وذاته التي تتضمّن قوى مختلفة، لأنّ جميع القوى المدركة والمحرّكة للإنسان تنبع من المبدأ الواحد البسيط، الذي هو نفس وذات الإنسان، وهذه القوى هي فروع ذلك الأصل

---

١ ـ «ثم ان مراد القائل باتحاد المدرك مع المدرك بالذات ليس نحو التجافي عن المقام بل يستعمل ذلك في موضعين : احدهما في مقام الكثرة في الوحدة... وثانيهما مقام الوحدة في الكثرة». ن. م.

وهو حس جميع الحواس وعامل جميع الأعمال[١].

وعلىٰ كلّ حال فإنّ هذا النحو من الاتحاد لا يؤمن نحو اتحاد المادّة والصورة، لأنّ الجوهر وذات النفس يتحوّل في اتحاد المادة والصورة، ولا ينسجم بقاء الذات مع التحوّل الجوهري للذات.

فضلاً عن أنّه إذا كانت النفس بالنسبة إلى الصور العلمية وخاصّة المفاهيم العقلية قوّة وقابلاً، فلايمكن اعتبار إدراك النفس من قبيل الإشراق، بل هو استشراق، وهو نفس المستشرق لا المشرق، وهو القابل لا الفاعل.

وكما ذكرنا في البداية فإنّ ارتباط الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة يرتبط بالمراتب التشكيكية للوجود والعلّة والمعلول والفعل والفاعل.

د ـ نظرية العلّامة الطباطبائي: قال العلّامة بنظرية الاتحاد، لكن ليس اتحاد المادّة والصورة، بل فسّر الاتحاد بكيفية أُخرىٰ، وهي عبارة عن اتحاد الناعت والمنعوت.

ومبنى هذه النظرية هو الأصل المعروف والمقبول لدى جميع الحكماء، وهو ان الوجود في نفسه للصور العلمية هو عين وجودها للنفس والعالم. وقد جعل صدر المتألهين هذا الأصل مبنى لنظريّته. لكن العلّامة قال في تعليقته على الأسفار ان كلام الحكما: هذا يبتني على أصل كلّي آخر، وهو ان كل موجود وجوده لغيره يكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره. وفي النتيجة يشمل جميع موارد الوجود لغيره، والتي هي عبارة عن وجود الأعراض لموضوعاتها الجوهرية، والصور المادية بالنسبة إلى المادّة، وأيضاً العلم الحضوري للعلّة والمعلول ببعضها.

وعلىٰ هذا الأساس لن ينفك فرض الوجود لغيره من وجود ما يتحقّق له، لأنّ ذلك الوجود مالك لهذا الوجود لغيره، والحال انّه إذا كان هذا الوجود لغيره

---

١ ـ الأسفار ج٣، ص٣٢٥.

وجوداً لنفسه أيضاً، ففي هذه الصورة سيكون المالك والمملوك شيئاً واحداً له مرتبة واحدة، مثل وجود الجوهر لنفسه، ومثل علم النفس بذاتها.

امّا إذا لم يكن الوجود لغيره وجوداً لنفسه، ففي هذه الصورة هذا الوجود لنفسه ـ الذي له هذا الوجود لغيره ـ يكون متحقّقاً في مرتبة الوجود لغيره، لأنّ الوجود لنفسه مقوّم للوجود لغيره، لكن عكس هذا المطلب لايتحقّق. كما ان الوجود الرابط بالنسبة إلى الوجود المستقلّ هو كذلك. ونحصل من هذا البيان على هذه النتائج:

١ ـ العرض من مراتب وجود الجوهر.

٢ ـ التركيب بين المادّة والصورة اتحادي.

٣ ـ المعلول هو المرتبة الدانية لوجود العلّة.

٤ ـ العلّة هي المرتبة العالية لوجود المعلول.

لكن اتحاد ذات العاقل والمعقول بمعنى ان الوجود المنسوب للعاقل والوجود المنسوب للمعقول هما وجود واحد له مرتبة واحدة؛ لايتأتى من هذه القاعدة[1].

وقد أكمل هذا المطلب في تعليقة أُخرىٰ، وقال: ان ما يقتضيه البرهان أن يتّحد وجود الناعت مع وجود المنعوت، أي لايخرج الوجود المنعوت عن مراتب الوجود الناعت، سواء كان الناعت والمنعوت شيئاً واحداً له مرتبة وجودية واحدة مثل علم النفس بذاتها، أو كان شيئين، والمنعوت في مرتبة من مراتب وجود الناعت، مثل علم المعلول بالعلّة أو عوارض العلّة وبالعكس. وبناء على كون العلم الحصولي يرجع إلى العلم الحضوري، فإنّ جميع العلوم تنتهي إلى الأقسام الثلاثة المذكورة.

والحاصل ان مقتضى البرهان وهذا النحو من اتحاد العاقل والمعقول ان

---

١ ـ الأسفار ج٣، ص٣١٢ ـ ٣١٤.

لايخرج العاقل عن وجود المعقول، لا ان الاتحاد هو بمعنى أن الوجود المنسوب إلى العاقل يكون في مرتبة الوجود المنسوب إلى المعقول، كما ذكر صدر المتألهين، بحيث ثم أورد إشكالين على كلامه[١].

اتحاد العالم والمعلوم في العلم الحضوري

ما بحث حوله إلى الآن يرجع إلى العلم الحصولي، حيث وقع الاختلاف في اتحاد العالم والمعلوم، فقد أنكرت فئة أصل الاتحاد. والذين قالوا بالاتحاد اختلفوا في كيفية هذا الاتحاد. فعدّته فئة من قبيل اتحاد المادّة والصورة، وعدّته أُخرىٰ من قبيل اتحاد الوجود الناعت مع بعض مراتب الوجود المنعوت.

لكنّه لا اختلاف بين الحكماء في اتحاد العالم والمعلوم في مورد العلم الحضوري. وأمثال الشيخ الرئيس الذين أنكروا الاتحاد في العلم الحصولي، قالوا بالاتحاد في باب العلم الحضوري.

نعم وقع الاختلاف في هذا المورد من جهة أُخرىٰ، وهي ان موارد العلم الحضوري هل تنحصر في علم الذات بالذات، أم ان علم العلّة بالمعلول وبالعكس هو علم حضوري؟ فكان فلاسفة المشاء من أتباع النظرية الأُولىٰ، وكان شيخ الإشراق واتباع الحكمة المتعالية من أتباع النظرية الثانية، وسيبحث في هذا المجال في آخر فصل من هذه المرحلة.

---

١ ـ ن. م. ص٣١٩.

الفصل الثاني

ينقسم العلم الحصولي إلى كلّي وجزئي

والكلّيّ: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، كالعلم بـماهيّة الإنسـان، ويسمّىٰ «عقلاً» و «تعقّلاً»؛ والجزئيّ: مايمتنع فرض صدقه على كثيرين، كالعلم بهذا الإنسان بنوع من الاتصال بمادّته الحاضرة، ويسـمّىٰ «علماً إحساسيّاً»، وكالعلم بالإنسان الفرد من غير حضور مادّته، ويسمّىٰ «علماً خياليّاً»؛ وعدّ هذين القسمين ممتنع الصدق على كثيرين إنّما هو من جهة اتصال أدوات الاحساس بالمعلوم الخارجي في العلم الاحساسي، وتوقّف العلم الخيالي على العلم الاحساسي؛ وإلّا فالصورة الذهنية، كيفما فرضت، لا تأبىٰ أن تصدق على كثيرين.

والقسمان جميعاً مجرّدان عن المادّة، لما تقدّم[1]: من فعليّة الصورة العلميّة في ذاتها وعدم قبولها للتغيّر.

وأيضاً: الصورة العلميّة، كيفما فرضت، لا تمتنع عن الصدق على كثيرين، وكل أمر مادّي متشخّص ممتنع الصدق على أزيد من شخص واحد.

---

١ ـ في الفصل السابق.

وأيضاً: لو كانت الصورة الحسيّة أو الخياليّة ماديّة، منطبعة بنوع من الانطباع في جزء بدني، لكانت منقسمة بانقسام محلّها، ولكان في مكان وزمان، وليس كذلك، فالعلم لايقبل القسمة، ولا يشار إليه إشارة وضعيّة مكانيّة، ولا أنّه مقيّد بزمان، لصحّة تصوّرنا الصورة المحسوسة في وقت، بعد أمد بعيد، على ما كانت عليه، من غير تغيّر فيها؛ ولو كانت مقيّدة بالزمان لتغيّرت بتقضّيه.

وما يتوهّم: من مقارنة حصول العلم للزمان إنّما هو مقارنة شرائط حصول الاستعداد له، لا نفس العلم.

وأمّا توسّط أدوات الحسّ في حصول الصورة المحسوسة، وتوقّف الصورة الخياليّة على ذلك، فإنّما هو لحصول الاستعداد الخاصّ للنفس لتقوى به على تمثيل الصورة العلميّة؛ وتفصيل القول في علم النفس وممّا تقدّم يظهر: أنّ قولهم:

«إنّ التعقّل إنّما هو بتقشير المعلوم عن المادّة والأعراض المشخّصة له حتّى لايبقى إلّا الماهيّة المعرّاة عن القشور، كالإنسان المجرّد عن المادّة الجسميّة والمشخّصات الزمانيّة والمكانيّة والوضعيّة وغيرها، بخلاف الاحساس المشروط بحضور المادّة واكتناف الأعراض والهيئات الشخصيّة، والخيال المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخّصة، من دون حضور المادّة»، قول على سبيل التمثيل للتقريب، وإلّا فالمحسوس صورة مجرّدة علميّة، واشتراط حضور المادّة والاكتناف بالأعراض المشخّصة لحصول الاستعداد في النفس للاحساس، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل، وكذا اشتراط التقشير في التعقّل للدلالة على اشتراط تخيّل أزيد من فرد واحد في حصول استعداد النفس لتعقّل الماهيّة الكليّة، المعبّر عنه بانتزاع الكلّي من الأفراد.

وتبيّن ممّا تقدّم أيضاً: أنّ الوجود ينقسم، من حيث التجرّد عن المادّة وعدمه، إلى ثلاثة عوالم كليّة: أحدها: عالم المادّة والقوّة؛ والثاني: عالم التجرّد عن المادّة دون آثارها، من الشكل والمقدار والوضع وغيرها، ففيه الصور الجسمانيّة وأعراضها وهيئاتها الكماليّة من غير مادّة تحمل القوّة والانفعال، ويسمّى «عالم المثال» و«البرزخ» بين عالم العقل وعالم المادّة؛ والثالث: عالم التجرّد عن المادّة وآثارها، ويسمّىٰ عالم العقل.

وقد قسّموا عالم المثال إلىٰ: المثال الأعظم القائم بذاته، والمثال الأصغر القائم بالنفس، الذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة الحقّة والجزافيّة، فتأتي أحياناً بصور حقّة صالحة وأحياناً بصور جزافيّةً تعبث بها.

والعوالم الثلاثة المذكورة مترتّبة طولاً؛ فأعلاها مرتبة، وأقواها وأقدمها وجوداً، وأقربها من المبدأ الأوّل، تعالىٰ، عالم العقول المجرّدة، لتمام فعليّتها وتنزّه ذواتها عن شوب المادّة والقوّة؛ ويليه عالم المثال، المتنزّه عن المادّة دون آثارها؛ ويليه عالم المادّة موطن كل نقص وشرّ، ولا يتعلّق بما فيه علم إلّا من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل.



شرح المطالب

بحثت في هذا الفصل هذه المطالب:

أ ـ العلم الحصولي نوعان: كلّي وجزئي.

ب ـ ماهو المقصود من جزئية العلم؟

ج ـ أدلّة تجرّد العلم.

د ـ الجواب على شبهات واعتراضات المخالفين.

هـ ـ دراسة حقيقة الاحساس والتخيّل والتعقّل.

و ـ العوالم الثلاثة للوجود الإمكاني.

ز ـ نحو تعلّق العلم بالنسبة إلى الأُمور الماديّة.

وهذا شرح المطالب:

أ ـ العلم الحصولي كلّي وجزئي

هذا المطلب هو من المباحث المنطقية المعروفة ان العلم والإدراك الحصولي قسمان: الإدراكات والمفاهيم التي لايمتنع في نظر العقل صدقها وانطباقها على مصاديق متعدّدة، والمفاهيم التي يمتنع انطباقها على أكثر من مصداق.

ولكن ـ وكما بيّن في الفصلين السابع والثامن من المرحلة الخامسة ـ فإنّ الكلية والجزئية ترتبطان بالوجود الذهني والخارجي، أي ان خاصّية الوجود الذهني الكلية، وخاصّية الوجود الخارجي الجزئية والتشخّص. وبيّن أيضاً أن المفهوم مهما قيّدناه، فلايمتنع أن ينطبق على مصاديق متعدّدة في نظر العقل، وان لم ينطبق فعليّاً على أكثر من مصداق. نعم كلّما تحقّق الوجود الخارجي، تتحقّق الجزئية والتشخّص، وعليه فإنّ جميع المفاهيم كليّة، وتقسيم العلم الحصولي إلى كلّي وجزئي لا أساس له، وإن كانت المفاهيم الكلية متفاوتة من جهة سعة وضيق المصاديق.

ب ـ ما المقصود من جزئية العلم؟

والآن يطرح هذا السؤال أنّه مع الالتفات إلى المطلب المذكور، لماذا قسّم الفلاسفة ـ ومن جملتهم المصنّف ـ العلم إلى الكلّي والجزئي، وما المقصود من جزئية العلم والمفهوم؟

ذكرنا سابقاً ان المفهوم الجزئي قسمان: الأوّل: المفهوم الجزئي الحسّي، والثاني:

المفهوم الجزئي الخيالي. والآن نقول: ان المقصود من جزئية المفهوم الحسّي وامتناع صدقه على كثيرين هو أن ترتبط وتتصل أدوات الاحساس بالمعلوم الخارجي. وبما ان المعلوم الخارجي أمر جزئي وشخصي، فإنّ الصورة الحسية التي تحصل بعد هذا الارتباط تسمّى أيضاً جزئية. وكذلك المفهوم الخيالي يحصل عن طريق المفهوم الحسّي وارتباط الأدوات الحسّية بالمعلوم الخارجي، ولذا يسمّىٰ جزئيّاً.

وبعبارة أُخرى فإنّ الجزئية والتشخّص وصف للمعلوم الخارجي وتنسب مجازاً إلى الصورة العلمية. وعلاقة هذا الإسناد المجازي هو ارتباط القوى الإدراكية الحسّية بالمعلوم الخارجي.

لكن للمصنّف في هوامش الأسفار كلام أدقّ، من المناسب ذكره وهو: ان الجزئية تتفاوت في مورد الإدراك الحسّي والإدراك الخيالي. وما بيّن في مورد الإدراك الخيالي صحيح، أي لا إدراك خيالي من دون مقارنته مع المعلوم الخارجي، لكنّ للإدراك الحسّي خصوصية بحيث يكون جزئيّاً من دون مقارنته مع المعلوم الخارجي، لأنّ الإدراك والعلم الحسّي، وقبل أن يتحقّق بعنوان كونه مفهوماً وإدراكاً حصولياً، يكون متحقّقاً بصورة إدراك حضوري، بحيث تحصل خواص الشيء الخارجي في العضو الحاس، وعندها النفس المتحدة مع البدن تتّحد في مرتبة العضو المدرك مع الخاصّة التي تحصل من الشيء الخارجي، ويدركها بصورة إدراك حضوري، وعندها يحصل في الحسّ المشترك علم حصولي يطابق ذلك الأمر الذي اتّحدت النفس معه وأدركته بصورة العلم الحضوري، ويصبح اتصال واتحاد النفس مع الواقعية الخارجية سبباً لئلّا يكون العلم الحصولي المطابق لها قابلاً للصدق على كثيرين، وهذا النحو من الارتباط والاتحاد الذي يحصل للنفس عن طريق العضو الحاس مع الواقعية الخارجية هو نظير اتحاد وارتباط النفس مع القوى الباطنية

وإدراك حالاتها الباطنية، مثل العلم بالحب والبغض النفساني، لأنّ هذه الحالات النفسانية قائمة بالنفس ومتّحدة معها، وللنفس علم حضوري بها، ومن ثم يحصل عن هذا العلم الحضوري علم مفهومي وحصولي وهو جزئي ولا يقبل الصدق على كثيرين[١].

ج ـ أدلّة مجرّدية العلم

البحث في مجرّد العلم بحث قيّم جدّاً. كما أن إثبات تجرّد العلم يثبت تجرّد النفس، وهو يبطل أيضاً نظرية الماديين التي تعتبر الوجود مساوياً للمادة، وتنكر أي وجود غير مادي، وهو يبيّن أحقّية الفلسفة الميتافيزيقية.

والدليل على تجرّدِ العلم هو أنّه ليس للصور الإدراكية الخواص العامّة للمادة، والتي هي:

١ ـ قابلية التقسيم.

٢ ـ التغيّر والتحوّل.

٣ ـ الجزئية والتشخّص.

٤ ـ عدم انطباق الصغير على الكبير.

وتعدّ الأُمور المذكورة من الخواص العامّة للمادّة، لأنّ كلّ موجود مادي قابل للتقسيم يقع مورداً للتغيّر والتحوّل، ويكون جزئياً وشخصيّاً، ولا ينطبق فيه الموجود الصغير على الكبير، ومن جهة أُخرىٰ ليس للصور العلمية أي من الخواص المذكورة، ولذا نستنتج ان العلم والصور العلمية مجرّدة عن المادة. وقد أُقيم في المتن أربعة أدلّة على تجرّد العلم:

---

١ ـ الأسفار ج ٢، ص ١١.

١ ـ **ثبات العلم وعدم قابليته للتغيّر**: الصور العلمية ثابتة ولا تتغيّر، وكلّ موجود مادي متغيّر وغير ثابت، وعليه فإنّ الصور العلمية ليست مادية.

والقياس المذكور هو من الشكل الثاني الإقتراني، وشرط منتجية الشكل الثاني هو أن تكون الكبرى كلية، وان تختلف المقدّمتان من ناحية الكيف، وهذان الشرطان موجودان في الدليل المذكور. وكلّ قياس تكون نتيجته قطعية عندما تكون مقدّماته بديهية، أو إذا لم تكن بديهية فتكون مبرهنة. وفي القياس المذكور المقدّمة الثانية بديهية، أي هي من المشاهدات، والمقدّمة الأُولىٰ وجدانية وبديهية، لأنّنا ندرك بالوجدان أن الصور العلمية من بدء ظهورها وإلى نهاية العمر تبقى ثابتة لاتتغيّر.

٢ ـ **قابلية الانطباق علىٰ مصاديق كثيرة**: للصور العلمية قابلية الانطباق على مصاديق كثيرة، وأيّ من الموجودات المادية لايقبل الانطباق على مصاديق كثيرة، ولذا ليس أيٌ من الصور العلمية بمادي.

وهذا القياس هو أيضاً من الشكل الثاني الإقتراني، وكل من مقدّمتيه بديهي، وقابلية انطباق المفاهيم الكلية على مصاديق كثيرة أمر واضح، وهو مبني على هذا المطلب في مورد المفاهيم الحسية والخيالية ، حيث بيّن في الفصل السابق ان مطلق المفهوم يقبل الصدق على كثيرين سواءً كان مفهوماً عقليّاً أو خياليّاً أو حسيّاً.

٣ ـ **عدم قابلية الصور العلمية للتقسيم**: كل من الصور العلمية أمر بسيط وفاقد للأجزاء وغير قابل للتقسيم، ولكن لكل موجود مادي أجزاء وهو يقبل التقسيم، وطريقة انتاج هذا الدليل مثل الدليلين السابقين.

٤ ـ **الصور العلمية ليست مقيّدة بالزمان والمكان**: من خصائص الموجود المادي أن وجوده مقيّد بزمان ومكان خاصّين، ولايمكن وجوده بدون الزمان

والمكان، لكن أيّاً من الصور العلمية غير مقيّد بالزمان والمكان، لأنّه يمكن تصوّرها بدون الأخذ بعين الاعتبار مكان أو زمان خاصّين.

د ـ الجواب على شبهات المخالفين

بعد أن ذكرت أدلّة مجردية العلم، نبدأ بدراسة شبهات المنكرين، ونبحث شبهتين:

الشبهة الأُولىٰ: لاشك أنّه لايمكن تحقّق العلم الحسّي بدون ارتباط النفس مع الموجود الخارجي، وهذا الارتباط يحصل قهراً في الزمان والمكان الخاصّين، وعليه يحصل هذا العلم في الزمان والمكان الخاصّين.

الجواب: تقارن الزمان الخاص أو المكان الخاص مع حصول العلم ليس دليلاً على مادية العلم، بل هو من شرائط حصول الاستعداد للنفس، أي ان النفس ومن طريق ارتباط قواها الحسّية بالموجود المادي، تستعد لأنّ تتحقّق لها الصورة العلمية، والنفس وإن كانت من ناحية الذات مجرّدة، لكنّها ترتبط بالمادّة من ناحية الأفعال البدنية.

الشبهة الثانية: لايمكن تحقّق الصورة الحسّية للنفس بدون القوى والأدوات الحسّية، فيعلم ان الإدراك الحسّي أمر مادي، ومن جهة أُخرىٰ فإنّ الإدراك الخيالي يبتني على الإدراك الحسّي، ولذا تكون الصور الخيالية مادّية أيضاً.

الجواب: يتّضح جواب هذه الشبهة من الجواب السابق، لأنّ الارتباط المذكور هو شرط توفّر الاستعداد للنفس وتحقّق العلم لها.

ما هو اختلاف المادي والإلهي في مسألة الإدراك؟

ولإيضاح المسألة يجب أن نبيّن محلّ الاتفاق والاختلاف بين المادي والإلهي في مورد الادراك والعلم:

أ ـ موارد الإتفاق: اتفق العلماء الالهيون والمادّيون في مسألة العلم علىٰ هذه الموارد:

١ ـ أصل وجود الإدراكات.

٢ ـ وقوع سلسلة من العوامل الخارجية لحصول الإدراك.

٣ ـ القيام بنشاطات عصبية عند حصول العلم.

٤ ـ وجود سلسلة من القوانين الروحية، وان الروح تقوم بأعمالها تحت سلسلة من العوامل والشرائط الخاصّة، ولاتستثنى الأعمال الروحية من أصل العليّة.

وقد ظنَّ بعض الماديين ان الفلاسفة الإلهيين الذين قالوا بالنفس المجرّدة اعتبروا ان النفس لاتتبع أي قاعدة وقانون، وانّهم استثنوها من أصل العليّة، فيقول د. اراني ان من عصر مثاليٍّ القرن السابع عشر (هوبز، اسبينوزا، لايبتنز) وغيرهم، تبدّلت العقائد العلمية المرتبطة بالروح وتغيّراتها بشكل كلّي، وقد بيّن هؤلاء الفلاسفة لأوّل مرّة ان كل التغيّرات الروحية هي تحت سلسلة قوانين ثابتة ومعيّنة. وعلى خلاف ما ادعته مذاهب وأديان القرون الوسطىٰ فإنّ الروح ليست حرّة، ولا تستطيع من نفسها أن تؤثّر أثراً ظاهراً، ورابطة العلّة والمعلول التي تشاهد في العلوم الأُخرىٰ وخصوصاً العلوم الطبيعية، فهي حاكمة بشكل كامل ودقيق في علم الروح. وقد كشف هوبز أن مطابق قانون نيوتن في الميكانيك هو قانون الجبر في الروح، بمعنى ان أيّة قضيّة روحية لاتنشأ بدون سبب، ولا تزول من دون علّة[١].

لكن هذا الكلام ليس إلّا نسبة لا أساس لها، وهذا المطلب ان أيّة قضية روحيّة لاتنشأ من دون سبب، ولا تزول من دون علّة، وأيضاً رابطة الأُمور

١ ـ يرجع في هذا المجال إلىٰ: أُصول فلسفة ج ١، مقال (٣).

الروحية مع الأُمور البدنية ومع الأُمور الخارجة عن البدن؛ ليس سوى جزء من الفباء علم الروح، وآلاف السنوات بنى فيها الفلاسفة أفكارهم على هذا الأساس، ولم يذكر هذا الأمر لأوّل مرّة في القرن السابع عشر.

ب ـ **موارد الاختلاف:** ما وقع مورداً للاختلاف هو هل الروح والحالات الروحية، ومن جملتها الإدراكات والصور العلمية مادية، أم مجرّدة عن المادّة؟ فاعتبرها المادّيون مادية، وقال الفلاسفة الإلهيون بتجرّدها عن المادّة، ودليلهم هو عدم انطباق الخواص العامّة للمادة على الروح والحالات الروحية. وفي نفس الوقت بما أن النفس مرتبطة مع عالم المادّة، وتحتاج للقيام بأعمالها إلى البدن والآلات المادية فقد اعتبروا أن هناك سلسلة شرائط مادية ضرورية في حصول الإدراكات.

وعليه يجب أن يثبت المخالفون ان للصور العلمية خواص المادة بأن تتغيّر وتقبل التقسيم ولا تقبل الانطباق علىٰ مصاديق متعدّدة وأمّا الاستدلال بسلسلة من القوانين العلمية التي تثبت في الفيزياء وعلم النفس وأنّه عند حصول العلم والإدراك يحصل بعض الأفعال والانفعالات المادّية والفيزيائية في البدن وخارج البدن؛ فلاينافي بأي وجه نظرية القائلين بتجرّد العلم، فقد قالوا بنظرية تجرّد العلم مع التزامهم بهذه القوانين[1].

هـ ـ حقيقة الاحساس والتخيّل والتعقّل

القول المعروف في مورد الإدراك الحسّي والخيالي والتعقّلي هو أنّه يشترط في الإدراك الحسّي أمران:

١ ـ حضور المادّة الخارجية لدى العالم.

---

١ ـ يرجع في هذا المجال إلى: أُصول فلسفه ج ١ مقال ٣.

٢ ـ اقتران الصورة العلمية بالهيئات والعوارض الشخصية للموجود الخارجي.

ويشترط في الإدراك الخيالي الأمر الثاني فقط. وفي العقلي تجرّد النفس المعلومَ من المادّة وعوارضها لتبقى الماهية عريانة. وفي النتيجة تكون كلية. وفي نظر المصنّف ان لهذا الكلام جانب تمثيلي وهو لتقريب المطلب، وإلّا فإنّ المحسوس ليس سوى الصورة العلمية المجرّدة عن المادّة وشرط حضور المادّة واقترانها بالعوارض المشخّصة هو من أجل تأمين استعداد النفس للإدراك الحسّي، وكذلك شرط الاكتناف بالعوارض الشخصية في التخيّل، والمقصود من التقشير والتعرية في التعقّل هو أنّه يجب أن يحصل أكثر من تخيّل ليتوفّر للنفس استعداد التعقّل، لا أنّه حقيقة ينتزع المفهوم الكلّي من الأفراد.

و ـ العوالم الثلاثة للوجود الإمكاني

استنتج العلّامة في أنّه للعلم مرحلتان جزئية وكلّية أن الوجود الإمكاني يُقسَّم إلى ثلاثة عوالم: ١ ـ عالم المادّة. ٢ ـ عالم المثال. ٣ ـ عالم العقل.

وجود عالم المادّة أمر ظاهر ومشهود ولا يحتاج إلى الاستدلال والبرهان، ولم ينكر عالم المادّة إلّا السوفسطائيون. وما يحتاج إلى الاستدلال هو عالم المثال وعالم العقل، وفي الحقيقة وجود هذين العالمين. وهو ما وصلنا إليه من خلال البحث السابق، والتوضيح:

ثبت في هذا البحث ان العلم مجرّد عن المادّة، وله أيضاً مرتبتان، مرتبة العلم الجزئي ومرتبة العلم الكلّي والعقلي. ومرتبة الجزئية مجرّدة عن المادّة، لكنّها لها بعض عوارض المادّة كالوضع والمقدار والشكل ونظائرهم، ومرتبته الكليّة والعقليّة فضلاً عن كونها مجرّدة عن المادّة فهي أيضاً مجرّدة عن عوارض المادّة، وبعبارة أُخرىٰ فإنّ

الصور العلمية الجزئية مجرّدة تجرّداً مثالياً، والصور العلمية الكليّة متجرّدة تجرّداً عقليّاً.

وقد ثبت إلى الآن انّه يوجد في الإنسان فضلاً عن البُعد المادي بُعد مجرّد عن المادّة أيضاً، وأيضاً للبُعد المجرّد مرتبتان. لكن النتيجة التي استنتجها المصنّف أوسع من هذا، فمدعاه ان لمجموعة الوجود الإمكاني ثلاث مراحل أو ثلاثة عوالم، ولهذه العوالم الثلاثة ترتّب طولي، وأقرب عالم إلى واجب الوجود هو عالم العقل، وبعده عالم المثال، وأكثر المراتب نزولاً هي مرتبة عالم المادّة. والآن يجب أن نرى كيف يمكن الحصول على هذه النتيجة من البحث المذكور؟

والجواب: انّه سيبيّن في الفصل العاشر ان العلوم الحصولية ترجع إلى العلوم الحضورية وبداية فإنّ النفس تحصل علىٰ وجود المعلوم حضوراً، ومن ثم تصنع منه مفهوماً وصورة وتقوم بحفظها. ومن جهة اُخرىٰ فإنّ وجود الصور العلميّة أقوىٰ من وجود النفس، لأنّ النفس تتكامل بواسطتها.

ونعلم من هنا ان واقعية المعلوم بالذات هي وجودات مجرّدة عن المادّة، تتّحد بها النفس وتعلمها في مرتبة التعقّل والتخيّل والإحساس. وعليه فإنّ وجود الصور العلمية المجرّدة في النفس يكشف عن وجود الموجودات المجرّدة في عالم الخارج. وبما ان للصور العلمية مرتبتين من التجرّد: التجرّد المثالي والتجرّد العقلي، لذا يوجد في عالم الخارج مرتبتان من الموجود المجرّد، الاُولى هي عالم المثال والذي مبدأ حصوله العلوم الخيالية، والثانية هي عالم العقل، والذي مبدأ حصوله هو العلوم العقلية.

ويقول صدر المتألهين في هذا المجال: **«وبالجملة يستدلّ النفس المجرّدة بإدراك القوى الظاهرة علىٰ وجود هذا العالم، وبإدراك القوى الباطنية علىٰ ثبوت عالم آخر شبحي مقداري، كما يستدلّ بإدراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود**

عالم عقلي خارج عن القسمين، عال على الإقليمين»[١].

ز ـ نحو تعلّق العلم بالأُمور المادية

آخر مطلب أُشير إليه في هذا الفصل ان العلم لايتعلّق بالموجودات المادية إلّا عن طريق ما يحاذي هذا العالم، والذي هو عالم المثال وعالم العقل، وسيأتي توضيح هذا المطلب في الفصل السادس والعاشر.

وحاصله انّه بما ان العلم الحصولي يرجع إلى العلم الحضوري، ويحصل الحضور عندما يكون العالم والمعلوم كلاهما مجرّداً عن المادّة. ولذا فالعلم سواءً كان جزئياً أو كليّاً فهو عبارة عن حضور الموجودات المجرّدة للنفس، والمشاهدة الحضورية للنفس لتلك الموجودات المجرّدة عن المادّة. ولكن بما أن حصول الاستعداد للنفس لمشاهدة تلك الموجودات المجرّدة يبتني على ارتباط النفس بالموجودات المادية عن طريق القوى الظاهرية، فالصور التي تؤخذ من تلك الموجودات المجرّدة تنسب إلى الموجودات المادية. وقد يظن ان هذه الصور قد أخذت من الموجودات المادية. وبما ان آثار الموجودات المادية لاتترتّب على هذه الصور فتعتبر وجودات ذهنية للأشياء المادية.

---

١ ـ الأسفار ج١، ص ٣٠٠.

الفصل الثالث

ينقسم العلم انقساماً آخر إلى كلّي وجزئي

والمراد بالكلّي: ما لا يتغيّر بتغيّر «المعلوم بالعرض»، كصورة البناء التي يتصوّرها البنّاء في نفسه ليبني عليها، فالصورة عنده على حالها قبل البناء، ومع البناء، وبعد البناء، وإن خرب وانهدم؛ ويسمّىٰ «علم ما قبل الكثرة»، والعلوم الحاصلة من طريق العلل كليّة من هذا القبيل دائماً، كعلم المنجّم بأنّ القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى مدّة كذا يعود فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيلولة الأرض بينه وبين الشمس؛ فعلمه ثابت علىٰ حاله قبل الخسوف، ومعه، وبعده.

والمراد بالجزئيّ: ما يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض، كما إذا علمنا من طريق الابصار بحركة زيد؛ ثمّ إذا وقف عن الحركة، تغيّرت الصورة العلميّة من الحركة إلى السكون؛ ويسمّى «علم ما بعد الكثرة».

فإن قلت: التغيّر لايكون إلّا بقوّة سابقة، وحاملها المادّة؛ ولازمه كون العلوم الجزئيّة مادّية، لا مجرّدة.

قلنا: العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم، والمتغيّر ثابت في تغيّره، لا متغيّر؛ وتعلّق العلم به، أعني حضوره عند العالم، من حيث ثباته لا تغيّره؛ وإلّا لم يكن حاضراً،

فلم يكن العلم حضور شيء لشيء؛ هذا خلف.

شرح المطالب

بحث في هذا الفصل في اصطلاح آخر للجزئي والكلّي في باب العلم. ويرتبط هذا الاصطلاح بالفلاسفة، وقد بحث الإصطلاح السابق في المنطق واستعمله الفلاسفة أيضاً.

والكليّة والجزئية هنا بمعنى الثبات والدوام والزوال والتغيّر. أي ان العلم بشيء ما إذا كان باقياً قبل حدوثه وبعد حصوله وبعد زواله فيسمّى كليّاً. وإذا كان العلم لايبقى، ويتغيّر مع تغيّر المعلوم بالعرض فيسمّىٰ جزئيّاً.

وبعبارة أُخرى فإنّ العلم الكلي هو الذي يحصل عن طريق العلم بأسباب وعلل الشيء، وبما انّه لايتوقّف في حدوثه وحصوله علىٰ وجود ذلك الشيء، فهو أيضاً غير متوقّف عليه في البقاء، لكن العلم الجزئي يحصل بعد تحقّق الشيء في الخارج. ومثلما ان حدوثه وحصوله يتوقّف على وجود الشيء، فإنّ بقاءه يبتني علىٰ وجوده أيضاً.

إشكال: يلازم التغيّر القوّة والاستعداد، وينافي مجرّدية الموجود، وعليه إذا تغيّرت العلوم الجزئية فستكون ملازمة للقوّة والمادّة ولن تكون مجرّدة. والحال انّه قد بيّن في الفصل السابق ان العلم مجرّد عن المادّة سواءً كان جزئيّاً أو كليّاً.

الجواب: قالوا في الجواب ان ما يتغيّر ليس الصورة العلمية، بل هو المعلوم بالعرض، والإنسان يعلم بهذا الأمر المتغيّر. فهو مثلاً يعلم بأن زيداً كان في البداية متحرّكاً، ومن ثم سكن. ولذا الصورة العلمية بالنسبة إلى حركة زيد باقية بقوّتها، ولم يحصل فيها تغيير، لكنّه قد حصلت صورة علمية بالنسبة إلى السكون، فما تغيّر هو

حال وصفة زيد، لأنّه كان متّصفاً بوصف الحركة في زمان وبوصف السكون في زمان آخر، ولايمكن أن يتّصف بالوصفين في زمان واحد، وحقيقة التغيّر ليست سوى أمرين غير حاصلين لشيء واحد في زمان واحد، وكلّ منهما موجود في زمان خاص، لكن هذا الأمر غير متحقّق في مورد العلم، لأنّه في الزمان الثاني حيث يفقد الشيء الخارجي حالة الحركة ويسكن، تكون الصورة العلمية للحركة والسكون حاصلة للعالم، فهو يعلم بالتغيّر، لا أن علمه متغيّر.

ومن الممكن أن يقال: ان مطابقة العلم مع المعلوم توجب أنّه كما يتغيّر المعلوم بالعرض، فالعلم أيضاً يتغيّر، لكن جوابه واضح، لأنّ المقصود من مطابقة العلم مع المعلوم ان الصورة العلمية تحكي الواقع الخارجي كما هو عليه، ولا يوجب هذا المعنى سوى ان للإنسان علم بالتغيّر، وكما ذكرنا فإنّ العلم بالتغيّر هو غير تغيّر العلم.

وبعبارة أُخرى المقصود من مطابقة العلم مع المعلوم ليس مطابقة وجود العلم مع وجود المعلوم الخارجي، بل المقصود مطابقة ماهية العلم مع المعلوم(١).

فضلاً عن هذا فإنّ لكلّ موجود نحو من الثبوت، وثبوت الموجود المتغيّر هو ثبات تغيّره، أي ان الموجود المتغيّر ليس متغيّراً في تغيّره، مثلما ان الهيولى ـ والتي هي صرف القوّة ـ هي في قوّتها بالفعل لا بالقوّة، وقد بيّن هذا المطلب في البحث المرتبط بربط الحادث بالقديم والمتغيّر بالثابت (في المرحلة السابقة)، وقيل: ان الموجود المتغيّر هو من جهة ثبات تغيّره يرتبط بالمبدأ الثابت.

وهنا نقول: ان الموجود المتغيّر ومن جهة ثباته يقع متعلّقاً للعلم، لا من جهة تغيّره، لأنّه من جهة تغيّره ليس له أي حضور لا لنفسه ولا لشيء آخر. وفي النتيجة لن يكون متعلّقاً للعلم، ولن يحصل علم وهو خلاف الواقع.

---

١ ـ «والواجب مطابقة الصورة العلمية للخارج بحسب الماهية لا بحسب نحو الوجود» يرجع إلى: تعليقة المصنّف على الأسفار ج٣، ص٤٠٨.

الفصل الرابع *

في أنواع التعقّل

ذكروا أنّ التعقل علىٰ ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون «العقل بالقوّة»، أي لايكون شيئاً من المعقولات بالفعل، ولا له شيء من المعقولات بالفعل، لخلوّ النفس عن عامّة المعقولات.

الثاني: أن يعقل معقولاً أو معقولات كثيرة بالفعل، مميّزاً لبعضها من بعض، مرتّباً لها؛ وهو «العقل التفصيليّ».

الثالث: أن يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل من غير أن يتميّز بعضها من بعض، وإنّما هو عقل بسيط إجمالي فيه كلّ التفاصيل؛ ومثّلوا له بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك علم بها، فحضرك الجواب في الوقت؛ فأنت في أوّل لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينيّاً بالفعل، لكن لاتميّز لبعضها من بعض، ولا تفصيل، وإنّما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب، كأنّ ما عندك منبع تنبع وتجرى منه التفاصيل؛ ويسمّىٰ «عقلاً إجماليّاً».

---

* ـ وهو لايحتاج إلى شرح.

الفصل الخامس*

في مراتب العقل

ذكروا أنّ مراتب العقل أربع:

إحداها: كونه بالقوّة بالنسبة إلىٰ جميع المعقولات، ويسمّى «عقلاً هيولانياً»، لشباهته في خلوّه عن المعقولات «الهيولىٰ»، في كونها بالقوّة بالنسبة إلى جميع الصور.

وثانيتها: «العقل بالملكة»، وهي المرتبة التي تعقل فيها الأُمور البديهيّة من التصوّرات والتصديقات؛ فإنّ تعلّق العلم بالبديهيّات أقدم من تعلّقه بالنظريّات**.

وثالثتها: «العقل بالفعل»، وهو تعقّله بالنظريات بتوسيط البديهيّات وإن

---

* ـ وسنكتفي فيه ببعض الإرجاعات.

** ـ يرجع إلى : الأسفار، ج٣، ص٤٢٠، شرح المنظومة، الطبيعيات، العقل النظري والعقل العملي.

كانت مرتبة بعضها على بعض*.

ورابعتها: عقله لجميع ما استفاده من المعقولات البديهيّة والنظريّة، المطابقة لحقائق العالم العلوي والسفلي، وباستحضاره الجميع والتفاته إليها بالفعل، فيكون عالماً علميّاً مضاهياً للعالم العينيّ؛ ويسمّى «العقل المستفاد»**.

* ـ يرجع إلى : الأسفار، ج٣، ص ٤٢٠ .

** ـ يرجع إلى : شرح المنظومة، الطبيعيات، العقل النظري والعقل العملي.

الفصل السادس

في مفيض هذه الصور العلمية

أمّا الصور العقليّة الكليّة: فإنّ مفيضها، المخرج للإنسان مثلاً من القوّة إلى الفعل، عقل مفارق للمادّة، عنده جميع الصور العقليّة الكليّة؛ وذلك: أنّك قد عرفت أنّ هذه الصور، بما أنّها علم، مجرّدة عن المادّة؛ علىٰ: أنّها كليّة، تقبل الاشتراك بين كثيرين، وكلّ أمر حالّ في المادّة واحد شخصي لايقبل الاشتراك، فالصورة العقليّة مجرّدة عن المادّة، ففاعلها المفيض لها أمر مجرّد عن المادّة، لأنّ الأمر المادّي ضعيف الوجود، فلا يصدر عنه ما هو أقوى منه وجوداً؛ على: أنّ فعل المادّة مشروط بالوضع الخاصّ، ولا وضع للمجرّد.

وليس هذا المفيض المجرّد هو النفس العاقلة لهذه الصور المجرّدة العلميّة، لأنّها بعد بالقوّة بالنسبة إليها، وحيثيّتها حيثيّة القبول دون الفعل، ومن المحال أن يخرج ما بالقوّة نفسه من القوّة إلى الفعل.

فمفيض الصورة العقليّة جوهر عقلي مفارق للمادّة، فيه جميع الصور العقليّة الكليّة على نحو ما تقدّم من العلم الإجمالي العقلي، تتّحد معه النفس المستعدة

للتعقل على قدر استعدادها الخاصّ، فيفيض عليها ما تستعدّ له من الصور العقليّة، وهو المطلوب.

وبنظير البيان السابق يتبيّن: أنّ مفيض الصور العلميّة الجزئية جوهر مثالي مفارق، فيه جميع الصور المثاليّة الجزئيّة على نحو العلم الإجمالي، تـتّحد مـعه النفس علىٰ قدر ما لها من الاستعداد.

شرح المطالب

لاشك ان الصور العلمية ـ سواء كانت كليّة أو جزئية (عـقلية أو مـثالية) ـ والتي تنوجد في النفس ـ هي معلولة لعلّة وفاعل. وهو وان كـان المـبدأ والفـاعل بالأصالة ليس سوى الخالق وحده، لكن المشيئة الإلهية قائمة على أن يحصل فيض الوجود في عالم الخلق عن طريق أسباب وعوامل خـاصّة. والآن يـدور البـحث حول: ماهو السبب في حصول الصور العلمية في نفس الإنسان؟

يوجد هنا ثلاثة احتمالات:

١ ـ سببه وفاعله هو الموجود المادّي.

٢ ـ المعطي لها هو ذات النفس.

٣ ـ المفيض لها موجود مجرّد وجوده أقوى من وجود النفس.

الاحتمال الأوّل باطل، لأنّ الصور العلمية مجرّدة عن المادّة، لأنّ حيثية العلم هي حيثية الحضور ولاينسجم الحضور مع المادية والجسمانية، لأنّ المـادّة تـوجب الاختفاء والغيبة، لا الحضور والظهور. فضلاً عن ان الصور العلمية العقلية كليّة، وكلّ موجود مادي جزئي ومتشخّص. هذا من جهة، ومن جهة اُخرىٰ، فـإنّ المـوجود

المجرّد أقوى من الموجود المادي، لأنّه وكما أُشير في الفصل الثاني فإنّ لعالم الوجود ثلاث مراتب: مرتبة العقل، ومرتبة المثال، ومرتبة المادّة. ومرتبتا العقل والمثال أقرب إلى مبدأ الخلق من مرتبة المادّة. وهذه الأقربية هي بلحاظ الدرجة والمرتبة الوجودية، لا بلحاظ الزمان والمكان، ولذا فإنّ الدرجة الوجودية للموجود المجرّد هي أقوىٰ من المرتبة الوجودية للموجود المادي. وفي نظر العقل أن الأضعف لايمكن أن يكون علّة وسبباً للأقوىٰ، لأنّ وجود المعلول قائم بوجود العلّة، بل هو عين القيام والربط بها، فيجب أن يكون فاعل الصور العقلية موجوداً غير مادّي. ولايمكن أن يكون هذا الموجود المجرّد هو ذات النفس، لأنّ الفرض ان النفس فاقدة لهذه الصور، وهي لها فقط قابلية كسبها والحصول عليها، وفاقد الشيء لايعطيه، ولذا فإنّ المعطي والمفيض للصور العقلية موجود عقلي واجد بصورة البساطة والإجمال ومقام جمع الجمعي لجميع الصور العقلية. وكلّما كان للنفس استعداد الارتباط والاتحادية، فيفاض عليها من تلك الصور بمقدار استعدادها.

امّا حكم الصور المثالية والادراكات الجزئية فيتّضح ممّا تقدّم، وهو ان المفيض للصور العلمية الجزئية موجود مجرّد ومثالي واجد لجميع الصور العلمية بصورة البساطة والإجمال. وكلّما أصبح للنفس استعداد الحصول عليها، وارتبطت بذلك الموجود المثالي، تفاض عليها تلك الصور العلمية.

والبيان المذكور هو من أوضح الأدلّة على وجود عالم المثال وعالم العقل، وكما ذكرنا في الفصل الثاني، فإنّ وجود إدراكاتنا الكلية والجزئية يقودنا إلى عالم العقل وعالم المثال. وقد استدلّ أيضاً بهذا الطريق على إثبات وجود العقل في مبحث الجواهر والأعراض (المرحلة السادسة) حيث كان البحث عن وجود العقل (أحد الأنواع الجوهرية)، وسيبحث في هذا المجال في المرحلة الثانية عشر.

الفصل السابع

ينقسم العلم الحصولي إلىٰ تصوّر وتصديق

لأنّه إمّا صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب، ويسمّى «تصوّراً» كتصوّر الإنسان والجسم والجوهر؛ وإمّا صورة حاصلة من معلوم معها إيجاب شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء، كقولنا: الإنسان ضاحك، وقولنا: ليس الإنسان بحجر، ويسمّىٰ «تصديقاً»، وباعتبار حكمه «قضيّة».

ثم إنّ القضيّة، بما تشتمل على إثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء، مركّبةٌ من أجزاء فوق الواحد.

والمشهور: أنّ القضيّة الموجبة مؤلّفة من «الموضوع» و«المحمول» و«النسبة الحكميّة»: وهي نسبة المحمول إلى الموضوع، و«الحكم باتحاد الموضوع مع المحمول»؛ هذا في الهليّات المركّبة، التي محمولاتها غير وجود الموضوع؛ وأمّا الهليّات البسيطة، التي محمولها وجود الموضوع، كقولنا: «الإنسان موجود»، فأجزاؤها ثلاثة: «الموضوع» و«المحمول» و«الحكم» إذ لا معنى لتخلّل النسبة، وهي الوجود الرابط، بين الشيء نفسه.

و: أنّ القضية السالبة مؤلّفة من «الموضوع» و«المحمول» و«النسبة الحكميّة الإجابيّة»، ولا حكم فيها، لا أنّ فيها حكماً عدمياً، لأنّ الحكم جعل شيء شيئاً، وسلب الحكم عدم جعله، لا جعل عدمه.

والحقّ: أنّ الحاجة إلى تصوّر النسبة الحكميّة إنّما هي من جهة الحكم: بما هو فعل النفس، لا بما هو جزء القضيّة، أي، إنّ القضيّة إنّما هي الموضوع والمحمول والحكم، ولا حاجة في تحقّق القضيّة، بما هي قضيّة، إلى تصوّر النسبة الحكميّة، وإنّما الحاجة إلى تصوّرها لتحقّق الحكم من النفس وجعلها الموضوع هو المحمول؛ ويدلّ على ذلك: تحقّق القضيّة في الهليّات البسيطة بدون النسبة الحكميّة التي تربط المحمول بالموضوع.

فقد تبيّن بهذا البيان: أوّلاً: أنّ القضيّة الموجبة ذات أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، والسالبة ذات جزئين: الموضوع والمحمول؛ وأنّ النسبة الحكميّة تحتاج إليها النفس في فعلها الحكم، لا القضيّة بما هي قضيّة في انعقادها.

وثانياً: أنّ «الحكم» فعل من النفس في ظرف الإدراك الذهنيّ، وليس من الانفعال التصوّري في شيء؛ وحقيقة الحكم في قولنا: زيد قائم، مثلاً، أنّ النفس تنال من طريق الحسّ موجوداً واحداً، هو «زيد القائم»، ثم تجزّئه إلى مفهومي «زيد» و«القائم» وتخزنهما عندها؛ ثم إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج، أخذت صورتي زيد والقائم من خزانتها، وهما اثنتان، ثم جعلتهما واحداً ذا وجود واحد، وهذا هو الحكم، الذي ذكرنا: أنّه فعل للنفس تحكي به الخارج علىٰ ماكان.

فالحكم: فعل للنفس، وهو مع ذلك من الصور الذهنيّة الحاكية لما وراءها؛ ولو كان الحكم تصوّراً مأخوذاً من الخارج، كانت القضيّة غير مفيدة لصحّة السكوت، كما في كل من المقدّم والتالي في القضيّة الشرطيّة؛ ولو كان تصوّراً

أنشأته النفس من عندها من غير استعانة من الخارج، لم يحك الخارج.

وثالثاً: أنّ التصديق يتوقّف علىٰ تصوّر الموضوع والمحمول، فلا تصديق إلّا عن تصوّر.

شرح المطالب

تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق هو أحد أعرف المسائل التي تبحث في المنطق، وهي واضحة للجميع، ولكن مع ذلك، فإنّ مسألة ماهية التصوّر والتصديق ليست واضحة بذلك القدر، وكانت مورداً للاختلاف. وسوف نبحث في هذا الفصل في هذه المطالب:

أ ـ ماهو التصوّر؟

ب ـ ماهو التصديق؟

ج ـ دراسة ماهية وأجزاء القضيّة.

د ـ دراسة الحكم وماهيّته.

أ ـ ماهو التصوّر ؟

ما وقع **مقسماً في هذا التقسيم هو العلم الحصولي**، وهو عبارة عن الصورة التي تحصل من الأشياء في الذهن، وعليه فإنّ واقعية العلم ليست التصوّر. ويقول مير سيّد شريف في تعريف العلم: «**حصول صورة الشيء في العقل**»[1]. وقد استخدم أهل المنطق والفلسفة نفس هذه العبارة في تعريف العلم، وقالوا: «**العلم هو حصول**

---

١ ـ التعريفات، ص٢٦.

صورة الشيء في العقل»[١].

والآن يطرح هذا السؤال انّه ماهو الفرق بين التصوّر المقسم والتصور القسم؟ لأنّه لاشك ان للقسم خصوصية غير موجودة في المقسم، وإلّا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه، وهو أمر غير معقول.

وقيل في جواب هذا الإشكال: ان التصوّر القسم له خصوصيّة وشرط وهو تجرّده عن الحكم، في مقابل التصديق والذي هو تصوّر مشروط بالحكم. فقال مير سيّد شريف في تعريفه: «**هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات**»[٢].

وهذه النظرية ان التصوّر القسم مشروط بالتجرّد عن الحكم؛ نسبها صدر المتألهين إلى أكثر المتأخرين، واعتبرها غير صحيحة، وقال: ان لازم هذا التعريف أن يتقوّم أو يشترط الشيء بنقيضه، ثم عرّف التصوّر فقال: «**التصوّر هو حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن اعتبار الحكم وعدمه**»[٣].

ويقول أيضاً: ان حصول صورة الشيء في العقل امّا تصوّر ليس حكماً، أو تصوّر هو حكم أو يستلزم الحكم، والتصوّر الثاني هو التصديق، والتصوّر الأوّل لايسمّى إلّا بالتصوّر، وهو مراد المحقّقين عندما قالوا: ان العلم امّا تصوّر فقط أو تصوّر مع حكم[٤].

وحاصل ما يستفاد من كلام صدر المتألهين، ومع الالتفات إلى ما بيّن في بحث

---

١ ـ ن. م. ص٦٧.

٢ ـ ن م ، ص٢٦.

٣ ـ رسالة التصوّر والتصديق، ص٦ و ٨ .

٤ ـ ن م ، ص٧ .

الوجود الذهني انّه عندما نقول في تعريف العلم: «صورة حاصلة من الشيء في العقل» أو تعابير نظير ذلك؛ فالمقصود حصول ماهية الشيء في الذهن، وهذه الماهية هي المعلوم بالذات، والتي هي عين العلم ولها حيثيتان؛ الأُولىٰ هي حيثية توصيف النفس، والثانية حيثية مقارنتها مع الشيء الخارجي. وهي داخلة في مقولة الكيف بالحيثية الأُولىٰ، وغير داخلة في أيّة مقولة بالحيثية الثانية، وفقط يحمل عليها بالحمل الأولي مفهوم المقولة الخارجية (المعلوم بالعرض).

وعندما نلاحظ هذه الصورة الذهنية والوجود العلمي، فنجد فيه علماً حصوليّاً، ولا يخرج علمنا الحصولي عن حالتين:

١ ـ ألا نلاحظْ وجود الحكم وعدمه، ونلاحظ فقط الوجود العلمي والصورة الذهنية وهو التصوّر.

٢ ـ أن نلاحظ الحكم، أي التصوّر غير منفك عن الحكم، وهو التصديق.

وعليه يكون الفرق بين التصوّر المقسم والتصوّر القسم ان المقسم هو في الحقيقة الوجود الذهني أو الصورة العلمية المعلومة للنفس بالعلم الحضوري، والتي تلتفت إليها النفس مرّة أُخرىٰ، ومن خلال هذا الالتفات الثاني حيث نعاين علمنا، أي الصورة الحاصلة في الذهن، تنوجد حالتان؛ إحداهما التصوّر والأُخرى التصديق.

ومن الممكن أن يُشكل على البيان المذكور بأن التصوّر والتصديق من أقسام العلم الحصولي، والحال ان الصورة الذهنية والوجود العلمي (المعلوم بالذات) معلوم حضوري، وعليه لايمكن جعل الصورة الذهنية مقسماً للتصوّر والتصديق، بل يجب أن يعدّ المقسم مفهوماً آخر هو التصوّر المطلق ويقسم إلى التصوّر والتصديق.

والجواب: انّه وإن كان المعلوم بالذات معلوم حضوري، ولكن بما أن ما

ينوجد في الذهن هو الماهية الخارجية التي تحضر لدى النفس، فسيكون علماً حصولياً، لأنّه ـ وكما ذكر في الفصل الأوّل ـ العلم الحصولي هو أن تحضر ماهية الشيء لدى النفس، والعلم الحضوري هو أن يحضر وجود المعلوم لدى النفس.

وعلى هذا الأساس فإنّ الوجود العلمي (والصورة الذهنية) من ناحية كونه ماهية للشيء الخارجي متحصّل لدى النفس، يكون علماً حصوليّاً، ومن ناحية ان نفس الوجود العلمي (والصورة الذهنية) حاضر لدى النفس، يكون علماً حضوريّاً. ومرّة أُخرىٰ عندما يقع مورداً لتوجّه النفس وتحكي عنه، يكون علماً حصوليّاً. وفي هذه المرحلة الثالثة يلحظ بكيفيتين: الأُولى ألا يلحظ الحكم لا نفياً ولا إثباتاً (لا أن يلحظ عدم الحكم)، وهو التصوّر. والثانية ان يلحظ بحيث يستلزم حكماً، وهو ما نسمّيه تصديقاً. وفي الواقع قد سمّينا الملزوم باسم اللازم.

ب ـ ما هو التصديق ؟

بعد أن تعرّفنا علىٰ حقيقة التصوّر نبدأ بدراسة ماهية التصديق والأقوال التي ذُكرت في هذا المجال:

١ ـ التصديق هو الحكم. وقد نسب هذا القول إلى الحكماء، ولعلّ مرادهم التصوّر المستتبع للإذعان والحكم، وسمّوا هذا التصوّر باسم لازمه.

٢ ـ التصديق عبارة عن مجموع التصوّر المحكوم عليه والمحكوم به والحكم. وهي نظرية الفخر الرازي، ولعلّ قصده ان التصديق يتحقّق ضمن هذه التصوّرات، لا أن ماهية التصديق متقوّمة بهذه التصوّرات، لأنّ التصديق قسيم التصوّر، ولا يكون القسيم مقوّماً لقسيم آخر.

٣ ـ التصديق تصوّر مع حكم. وهي نظرية صاحب المطالع وغيره، ولعلّ قصدهم من التصوّر هو المعنى الجنسي، أي المقسم، لا المعنى النوعي، والذي هو

قسيم التصديق. والمقصود من كونه مع الحكم هو أنّه في التحليل الذهني يعرض الحكم على التصوّر، وإن كانا من ناحية الوجود عين بعضهما. مثلما ان الفصل من عوارض الجنس، والمقصود عارض الماهية، لا عارض الوجود.

٤ ـ التصديق عبارة عن إقرار النفس بمعنى القضية والإذعان بها، أي ان المعنى الذي حصل في الذهن يطابق نفس الأمر سواءً كان مطابقاً أم لم يكن كذلك.

٥ ـ لا تفاوت ماهوي بين التصديق والتصوّر، وفرقهما الوحيد ان التصوّر يستتبع أحياناً الحكم والإذعان، ونسمّي هذا التصوّر تصديقاً باعتبار لازمه، وهي نظرية صدر المتألهين[١].

ج ـ دراسة ماهية وأجزاء القضية

اتّضح من المطالب السابقة ان القضية ليست عين التصديق، لأنّ التصديق هو التصوّر المستلزم للحكم، وفي النتيجة هو أمر بسيط لا مركّب، والحال ان القضية بما انّها مشتملة على الإثبات أو النفي، فهي أمر مركّب، ولها أكثر من جزء. والآن يجب أن نرىٰ ماهي الأجزاء المشكّلة للقضية، وكم هي أجزاؤها؟ وكانت هنا نظريات متعدّدة:

١ ـ نظرية المشهور (القدماء): في نظر المشهور ان القضايا تقسم إلى فئتين:

أ ـ القضايا الموجبة.

ب ـ القضايا السالبة.

والقضايا الموجبة فئتان: أ ـ الهليات البسيطة. ب ـ الهليات المركّبة.

وتتشكّل القضايا السالبة من ثلاثة أجزاء: ١ ـ الموضوع. ٢ ـ المحمول.

---

١ ـ رسالة التصوّر والتصديق ص ٩ ـ ١٠.

٣ـ النسبة الحكمية، ولا يوجد حكم في القضايا السالبة[1].

والهليات البسيطة الموجبة مركّبة من ثلاثة أجزاء:

١ ـ الموضوع. ٢ ـ المحمول. ٣ ـ الحكم. وليس فيها نسبة حكمية.

وتتشكّل الهليات المركّبة الموجبة من أربعة أجزاء: ١ ـ الموضوع. ٢ ـ المحمول. ٣ ـ النسبة الحكمية. ٤ ـ الحكم.

٢ ـ نظرية المتأخّرين: يستفاد من ظاهر كلام أكثر المتأخّرين ان القضية سواءً كانت موجبة أو سالبة، هلية بسيطة أو مركّبة تتشكّل من أربعة أجزاء هي: الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم، وفي نظرهم أن النسبة السلبية هي غير النسبة الايجابية.

ومثلما ان الحكم متحقّق في القضايا الموجبة، فهو متحقّق أيضاً في القضايا السالبة، ولا تفاوت بين الهليات البسيطة والمركّبة، فمثلاً الفارق بين مفاد قضية الإنسان موجود وقضية الإنسان كاتب هو في شيء واحد، وهو إثبات شيء لشيء آخر. ففي الأُولى أثبتنا الوجود للإنسان، وفي الثانية أثبتنا الكتابة. وأيضاً عندما نقول ان الإنسان ليس حجراً فنكون قد أثبتنا السلب ونفينا الحجرية عن الإنسان. كما انّه عندما نقول ان الإنسان حيوان ناطق، نكون قد أثبتنا الحيوانية والناطقية للإنسان.

٣ ـ نظرية العلّامة الطباطبائي: يقول المصنّف في هامش الأسفار بعد نقل النظريتين السابقتين: ان الحقّ هو نظرية القدماء. لكن يجب الإلتفات إلى مسألة

---

١ ـ لم يفرّق المصنّف هنا بين الهليات البسيطة والمركّبة في القضايا السالبة، لكنّه قال في تعليقة الأسفار: ان الهليات البسيطة السالبة مركّبة من جزأين: الموضوع والمحمول، لأنّه ليس فيها لا نسبة حكمية ولا حكم. الأسفار، ج١، ص٣٦٥.

ـوقد ذكر تلك المسألة في المتن ـ وهي أن النسبة الحكمية لاتعدّ من أجزاء القضية، والاحتياج إلى النسبة الحكمية هو بلحاظ الحكم، والذي هو فعل من أفعال النفس، وحقيقة الحكم عبارة عن اتحاد نفس الموضوع مع المحمول، ولا حاجة لهذا الفعل إلى ملاحظة النسبة بين الموضوع والمحمول، ولذلك فإنّ هذا الفعل النفساني (الحكم) موجود في الهليات البسيطة، والحال ان المحمول ليس سوى وجود الموضوع، ولا يتصوّر فيها الرابط أو النسبة الحكمية، لأنّ لازمه نسبة الشيء إلىٰ نفسه.

وعليه فإنّ النسبة الحكمية هي فقط في الهليات المركّبة الموجبة، لأنّ المحمول فيها هو وجود في نفسه لغيره. وفي النتيجة فإنّ الحكم باتحاد الموضوع والمحمول يتوقّف على ملاحظة نسبة المحمول إلى الموضوع، فنفس القضية والحكم لايستلزم تصوّر النسبة الحكمية. وتجب ملاحظته فقط في الهليات المركّبة، لأنّ ما له وجود لغيره هو المحمول.

ويعلم من هنا ان القضايا السالبة (سواءً كانت هليات بسيطة أو مركّبة) تتشكّل من جزءين، لأنّه ليس فيها حكم، إذ مفاد القضية السالبة هو سلب الحمل لا حمل السلب. وبعبارة أُخرىٰ في القضايا السالبة لم يحكم الذهن بتوحيد واتحاد وجود الموضوع والمحمول، لكن توهّم اشتباهاً ان سلب الحكم بمنزلة الحكم السلبي[١].

ويقول في أُصول الفلسفة في هذا المجال: «**عندما نقارن مفهوم السواد مع السواد، نحصل على نسبة لا نراها بين السواد والبياض، والنتيجة ان ما نحصل عليه هو حمل (هذا السواد هو هذا السواد)، وعدم حمل، أي ان الذهن فيما يرتبط بتلك النسبة التي كانت بين السواد والسواد، لايحصل عليها بين السواد والبياض.**

---

١ ـ الأسفار ج١، ص٣٦٦.

وبعبارة أُخرىٰ فهو يحكم بين السواد والسواد ويوجد بينهما نسبة، لكنّه لا يـقوم بأيّ شيء بين السواد والبياض، وبما أنّه يرى نفسه في أوّل مرتبة ، أو بعد تكرار الحكم الإثباتي ناسباً وحاكماً، فيظنّ عدم فعله فعلاً، ويظن عدم النسبة الإثباتية بين البياض والسواد نسبة أُخرىٰ مغايرة للنسبة الإثباتية، وهنا تنوجد نسبة ظنّية هي «ليس هو ذاك»، في مقابل نسبة خـارجـية هـي «هـو ذاك». ويـقارن ذلك القضيتان المذكورتان: (هذا السواد هو هذا السواد) و (ليس هـذا البـياض ذاك السواد). وحقيقة القضية الأُولىٰ ان القوّة المدركة قد قامت بعمل بين الموضوع والمحمول هو الحكم (هذا هو)، وحقيقة القضية الثانية انّه لم يحصل شـيء بـين الموضوع والمحمول، لكن عدم الفعل ظنّه فعلاً، وجعله فعلاً ثانياً في مقابل الفعل الأوّل (ليس هو ذاك في مقابل هو ذاك)»[١].

وترتبط الآراء المذكورة حول الأجزاء المشكلة للقضية بالمنطقيين والفلاسفة المسلمين. لكن ذكرت في هذا المجال نظريات أُخرىٰ سنعزف عن ذكرها[٢].

د ـ دراسة ماهية الحكم

قال المصنّف بالنسبة إلى ماهية الحكم ان الحكم من أفعال النفس، حيث تقوم به في ظرف الإدراك الذهني، وليس من المفاهيم التصوّرية التي تـنفعل النـفس في قبولها (وليس من الانفعال التصوّري في شيء). ثم بيّن حقيقة هذا الفعل النفساني:

١ ـ تحصل النفس على الواقعية الخارجية عن طريق القوى الإدراكية، وما تحصل عليه هو أمر واحد.

٢ ـ تجزئ هذا الأمر الواحد، وتحتفظ بـه لديهـا بـصورة مـفهومين، مـثلاً:

---

١ ـ أُصول فلسفه ج٢ ، ص٤٢ ـ ٤٥.

٢ ـ ن. م. ص ٤٤ ـ ٤٨ (الهامش).

زيد وقائم.

٣ ـ كلّما أرادت أن تحكي ذلك الأمر الخارجي الواحد ـ الذي حصلت عليه سابقاً ـ فإنّها تحمل المفهومين المذكورين على بعضهما حتى يتّحدا ويتطابقا مع الخارج.

وعليه فإنّ الحكم ومع كونه فعلاً للنفس، لكنّه حاكٍ عن الخارج. ومع أنّه ليس من سنخ المفاهيم، بل هو واقعية قائمة بالنفس لاتنتزع من الخارج، لكنه ليس مثل الصفات الأُخرىٰ للنفس من قبيل الإرادة والغضب والشوق ونظائرهم، التي لاتحكي الخارج، بل ان الحكم هو بمنزلة البرزخ بين الصفات النفسانية والصور الذهنية. فله خاصّة الصفات النفسانية، لأنّه لايرد النفس من الخارج، وله أيضاً خاصّة الصور الذهنية، لأنّه يحكي الخارج.

ويقول المصنّف في هذا المجال: ان الحكم التصوّري إذا كان مأخوذاً من الخارج فتكون القضية كلاماً غير تام، ككلٍّ من المقدّم والتالي في القضية الشرطية. أي كما ان كلاًّ من المقدّم والتالي قضية حملية، لكن عندما يقعان في التأليف والتركيب الشرطي فهما كلام غير تام لايصحّ السكوت عليه؛ فالحكم أيضاً إذا كان صورة ذهنية ومأخوذاً من الخارج فسيكون كذلك.

ويقول في أُصول الفلسفة في هذا المجال: «**الحكم مع كونه مدرَك لنا، فلم يحصل لنا عبر التصوير (الانتزاع) كسائر الصور عن الخارج. وفي المصطلح الفلسفي هو فعل خارجي سنخه سنخ العلم، لأنّه يحضر لدينا بكلية وجوده، أي انّه معلوم حضوري، وليس معلوماً حصوليّاً، لأنّه أوّلاً عندما نتصوّر أحياناً هذا الحكم بصورة مفهوم ونضيفه إلى مجموع القضية؛ فلايمكن تأمين تمامية القضية الحملية (لاتفيد صحّة السكوت). وبالإصطلاح المنطقي فإنّ كلّ قضية حملية**

يمكن أن تجعل مقدّماً لقضية شرطية، وهذا العمل يزيل تمامية القضية الحملية، مع أن أصل القضية محفوظ.

وثانياً نتصوّر أحياناً تصديقنا وحكمنا بشكل مستقل (معنى اسمي)، ونجعله موضوعاً أو محمولاً لقضية أُخرىٰ، فنقول مثلاً ان الحكم الفلاني صحيح (وفي هذه الصورة)، وأيضاً يفقد الحكم تماميته»[1].

والحاصل ان الحكم إذا كان من سنخ المفاهيم التي تؤخذ من الخارج، فلن تكون القضية تامّة. كما ان المفاهيم التصوّرية الأُخرى التي تضمّ إلى بعضها لاتصنع قضية تامّة وكاملة.

وعليه فإنّ الحكم ظاهرة نفسية وروحية من قبيل سائر الحالات والظواهر النفسانية كالغضب والفرح و... ومع ذلك فإنّ النفس تنظر إلى عالم الخارج بكيفية ما لإيجاد واقعية الحكم، وإلّا لن يكون الحكم المذكور حاكٍ عن الخارج.

---

١ ـ ن. م. ج ١، ص ١٦٣. أيضاً: ج ٢، ص ٥١ ـ ٥٢.

الفصل الثامن

وينقسم العلم الحصولي إلىٰ بديهي ونظري

والبديهي منه: ما لايحتاج في تصوّره أو التصديق به إلى اكتساب ونظر، كتصوّر مفهوم الشيء والوحدة ونحوهما، وكالتصديق بأنّ الكل أعظم من جزئه وأنّ الأربعة زوج؛ والنظريّ: ما يتوقّف في تصوّره أو التصديق به على اكتساب نظر، كتصوّر ماهيّة الإنسان والفرس، والتصديق بأنّ الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين، وأنّ الإنسان ذو نفس مجرّدة.

والعلوم النظرية تنتهي إلى العلوم البديهيّة، وتتبيّن بها، وإلّا ذهب الأمر إلى غير النهاية، ثم لم يفد علماً على ما بيّن في المنطق.

والبديهيّات كثيرة مبيّنة في المنطق؛ وأولاها بالقبول: الأوّليّات، وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها تصوّر الموضوع والمحمول، كقولنا الكل أعظم من جزئه، وقولنا: الشيء لايسلب عن نفسه.

وأولى الأوّليّات بالقبول: قضيّة استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهي قضيّة منفصلة حقيقيّة: «إمّا أن يصدق الايجاب أو يصدق السلب»؛

ولا تستغنى عنها في إفادة العلم قضيّة نظريّة ولا بديهيّة، حتّى الأوّليّات، فانّ قولنا: «الكل أعظم من جزئه» إنّما يفيد علماً إذا كان نقيضه، وهو قولنا: ليس الكل بأعظم من جزئه، كاذباً.

فهي أوّل قضيّة مصدّق بها، لايرتاب فيها ذو شعور، وتبتنى عليها العلوم؛ فلو وقع فيها شك، سرى ذلك في جميع العلوم والتصديقات.

تتمّة

السوفسطيّ، المنكر لوجود العلم، غير مسلّم لقضيّة «أُولى الأوائل»، إذ في تسليمها اعتراف بأنّ كل قضيتين متناقضتين فان إحداهما حقّة صادقة.

ثم السوفسطيّ، المدّعي لانتفاء العلم والشاك في كل شيء، إن اعترف بأنّه يعلم: أنّه شاك، فقد اعترف بعلم ما، وسلّم قضيّة أُولى الأوائل، فأمكن أن يلزم بعلوم كثيرة تماثل علمه بأنّه شاك، كعلمه بأنّه يرىٰ، ويسمع، ويلمس، ويذوق، ويشمّ، وأنّه ربّما جاع فقصد ما يشبعه، أو ظمأ فقصد ما يرويه؛ وإذا الزم بها الزم بما دونها من العلوم، لأنّ العلم ينتهي إلى الحس كما تقدّم[١].

وإن لم يعترف بأنّه يعلم: أنه شاك، بل أظهر: أنّه شاك في كل شيء، وشاك في شكّه، لايدري شيئاً، سقطت معه المحاجّة، ولم ينجع فيه برهان؛ وهذا الإنسان إمّا مبتلى بمرض أورثه اختلالاً في الادراك، فليراجع الطبيب، وإمّا معاند للحق يظهر ما يظهر لدحضه، فليضرب وليؤلم، وليمنع ممّا يقصده ويريده، وليؤمر بما يبغضه ويكرهه، إذ لايرىٰ حقيقة لشيء من ذلك.

نعم، ربّما راجع بعضهم هذه العلوم العقليّة، وهو غير مسلّح بالأُصول

---

١ ـ في الفصل الثاني.

المنطقيّة ولا متدرّب في صناعة البرهان، فشاهد اختلاف الباحثين في المسائل بين الاثبات والنفي والحجج التي أقاموها علىٰ كل من طرفي النقيض، ولم يقدر لقلّة بضاعته علىٰ تمييز الحق من الباطل، فتسلّم طرفي النقيض في مسألة بعد مسألة، فأساء الظن بالمنطق، وزعم أنّ العلوم نسبيّة غير ثابتة، والحقيقة بالنسبة إلى كل باحث ما دلّت عليه حجّته.

وليعالج أمثال هؤلاء بايضاح القوانين المنطقيّة وإراءة قضايا بديهيّة لاتقبل الترديد في حال من الأحوال، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه، واستحالة سلبه عن نفسه، وغير ذلك، وليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا، وليؤمروا أن يتعلّموا العلوم الرياضيّة.

وهاهنا طائفتان أخريان من الشكّاكين؛ فطائفة: يتسلمون الإنسان وإدراكاته، ويُظهِرون الشك في ما وراء ذلك، فيقولون: «نحن وإدراكاتنا ونشك فيما وراء ذلك»؛ وطائفة أُخرىٰ: تفطنوا بما في قولهم: «نحن وإدراكاتنا» من الاعتراف بحقائق كثيرة، من أناسي وإدراكات لهم، وتلك حقائق خارجيّة، فبدّلوا الكلام بقولهم: «أنا وإدراكاتي وما وراء ذلك مشكوك».

ويدفعه: أنّ الإنسان ربّما يخطئ في إدراكاته، كما في موارد أخطاء الباصرة واللامسة وغيرها من أغلاط الفكر، ولولا أنّ هناك حقائق خارجة من الانسان وإدراكاته تنطبق عليها إدراكاته أو لاتنطبق، لم يستقم ذلك بالضرورة.

وربّما قيل: إنّ قول هؤلاء ليس من السفسطة في شيء، بل المراد أنّ من المحتمل: أن لاتنطبق الصور الظاهرة للحواس، بعينها على الأُمور الخارجيّة، بما لها من الحقيقة، كما قيل: إنّ الصوت بما له من الهويّة الظاهرة على السمع ليس له وجود في خارجه، بل السمع إذا اتصل بالارتعاش بعدد كذا، ظهر في السمع في

صورة الصوت؛ وإذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشاً، ظهر في البصر في صورة الضوء واللون، فالحواسّ، التي هي مبادئ الإدراك، لاتكشف عمّا وراءها من الحقائق، وساير الادراكات منتهية إلى الحواسّ.

وفيه: أنّ الادراكات إذا فرضت غير كاشفة عمّا ورائها، فمن أين علم أنّ هناك حقائق وراء الادراك لايكشف عنها الادراك؟! ثم من أدرك أنّ حقيقة الصوت في خارج السمع ارتعاش بعدد كذا؟! وحقيقة المبصر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا؟! وهل يصل الإنسان إلى الصواب، الذي يخطى فيه الحواسّ، إلّا من طريق الإدراك الإنساني؟!

وبعد ذلك كلّه، تجويز: أن لاينطبق مطلق الادراك علىٰ ما وراءه، لايحتمل إلّا السفسطة، حتّى أنّ قولنا: «يجوز أن لاينطبق شيء من إدراكاتنا على الخارج» لايؤمن أن لايكشف، بحسب مفاهيم مفرداته والتصديق الذي فيه، عن شيء.

شرح المطالب

نظمت مطالب هذا الفصل في قسمين كليّين: القسم الأوّل قبل التتمّة، والقسم الثاني بعد التتمّة. وقد عرف في القسم الأوّل العلم البديهي والنظري، وذكرت أمثلة لكل منها، ثم بيّنت أقسام البديهيات والقضية البديهية الأُولى التي هي أساس جميع الإدراكات البديهية والنظرية.

أ ـ أقسام البديهيّات

المقصود من البديهيّات البديهيّات اليقينيّة، والتي تقسّم إلى ستّة أنواع:

١ ـ الأوّليات. ٢ ـ المشاهدات. ٣ ـ الفطريات. ٤ ـ التجربيات.

٥ ـ الحدسيات. ٦ ـ المتواترات. وقد بحث في المنطق حولها تفصيلاً.

وكما ذكر المصنّف، فإنّ أساس جميع العلوم والإدراكات قضيّة واحدة، وهي: امّا أن يكون الايجاب صحيحاً أو السلب، وهي قضيّة منفصلة حقيقية، لأنّ كل حكم وإدراك علمي يكون قابلاً للتصديق والقبول عندما يكذب جانبه المخالف، وهذا المطلب بديهي وغير قابل للإنكار.

بديهيّات العقل العملي

ما يجب ذكره انّه كما في مورد إدراكات العقل النظري تقسّم القضايا إلى فئتين: بديهيّة ونظريّة؛ فإنّ قضايا العقل العملي هي أيضاً فئتان؛ فبعضها بديهي وبعضها نظري.

وترتبط قضايا العقل العملي بعمل الإنسان، وتبيّن حسن وقبح الأفعال، مثل حسن الوفاء بالعهد، وقبح النكث به، ومثل حسن شكر المنعم وقبح عدم شكره، وحسن العدل وقبح الظلم... وهذه القضايا ونظائرها هي قضايا بديهيّة يدرك الإنسان صدقها من خلال الرجوع إلى وجدانه وفطرته.

وهناك فئة من قضايا الحسن والقبح ليست بديهيّة، وإنّما ترجع إلى البديهيّات. فمثلاً رعاية كل من الزوجة والزوج وظائف الزواج هو أمر حسن، وعدم رعايتها أمر قبيح، لأنّها من مصاديق العهد والميثاق. واحترام التلميذ للمعلّم، والولد للأب والأمّ أمر حسن، وعدم احترامهم أمر قبيح. لأنّه من مصاديق شكر المنعم. والتفات الحكومة إلى القدرة المالية للأفراد في وضع الضرائب هو أمر حسن، وعدم الالتفات إلى ذلك أمر قبيح، لأنّه من مصاديق العدل والظلم[١].

---

١ ـ يرجع إلى: الإلهيات، ج ١، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

ب ـ دراسة آراء السوفسطائيين

قام المصنّف في القسم الثاني من كلامه بنقد السوفسطائيين، وقسّمهم إلى ثلاث فئات:

١ ـ السوفسطائيين المحض: وهم الذين لايعتقدون بأيّة واقعيّة، حتّى انّهم شكّوا في وجودهم، ويقول المصنّف في أُصول الفلسفة بعد ذكر فئات من السوفسطائيين: «**الأخطر هم الذين أنكروا مطلق الواقعية، وحتّى واقعيتهم، ولايبدون سوى الشك والتردّد**»[١].

لكن بناءً علىٰ ما ذكره في البداية فإن الأخطر من هذه الفئة الذين لايعترفون بشكّهم، ويقولون انّهم يشكّون في شكّهم بالأشياء. وإذا كان هناك هكذا أفراد فيجب أوّلاً أن يعاينهم طبيب من جهة السلامة البدنية والنفسية، وإذا كان لديهم خلل من هذا الجانب، فلا فائدة بالبحث العلمي معهم... ولذا سيمتنعون عن قبول الحق، وكما قال القرآن الكريم: ﴿**وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعتواً...**﴾. وفي هذه الصورة يكون اسلوب التعامل معهم هو ما بيّن في المتن. وإذا كان شكّهم بسبب عدم تجهّزهم بالقواعد العقلية وجهلهم بالقوانين المنطقية، فيجب أن يُعلّموا هذه الفنون، وان يبالغ في تفهيمهم مفردات القضايا، ويجب تعليمهم القضايا المتّفق عليها من العلماء، وأيضاً يعلّموا الرياضيات لتقوية ذهنيتهم من أجل إدراك الحقائق العقلية. ويقول صدر المتألهين في هذا المجال:

«فالذي ينازع فيها إما ان ينازع فيها لأنه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية، وإما لكونه معانداً، وإما لأجل انه تعادلت عنده الأقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة، ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلاً عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي بعضها الآخر، فإن كان من قبيل القسم الأول فعلاجه

---

١ ـ أُصول فلسفه، ج ١، ص ٣٠.

تفيهم ماهيات اجزاء تلك القضية، وإن كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق، وأن يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد ... وإن كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه وأن يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات اولاً ثم بإحكام قوانين المنطق ثانياً ثم بانتقاله إلى مبادئ الطبيعيات ومنها على التدريج إلى ما فوق الطبيعة، وبعد الجميع يخوض في الإلهيات الصرفة وحرام على أكثر الناس أن يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لأن اهلية ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم»[١].

٢ ـ الفئة الثانية: وهم السوفسطائيون الذين قبلوا بوجود الإنسان وإدراكاته[٢]، وشكّوا في واقعية سائر الأُمور.

٣ ـ الفئة الثالثة: وهم السوفسطائيون الذين اعترفوا فقط بواقعيتهم وإدراكاتهم، لكنّهم شكّوا في وجود الأفراد الآخرين وإدراكاتهم.

واصطلاحاً تسمّى هاتان الفئتان بالمثالية، أي الذين يحصرون الواقعية بالعلم والإدراك، ولا يعتقدون بواقعية وراء الإدراكات الذهنية، ومن هذه الفئة بروتوغوراس وغورغياس من قدماء اليونان، وبركلي وشوبنهاور من المتأخّرين في اوروبا. وبين المثاليين يعدّ بركلي أكثر شهرة من الآخرين، فهو وإن كان من أصحاب الحس والفلاسفة التجربيين، وكان يعتبر ان منشأ العلم الحس، لكنّه لم يعتبر ان منشأ الحس الوجود الخارجي للشيء المحسوس، وقال بوجود النفس المدرِكة وأيضاً بوجود الله تعالى[٣].

وهناك فئة عرفت بالشكّاكين واللاأدريين، وسمّي مسلكهم بالشكاكية. وقد

---

١ ـ ن م.

٢ ـ الأسفار، ج٣، ص ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

٣ ـ يرجع إلى أُصول الفلسفة، ج١، ص ٢٤ ـ ٢٦ (الهامش).

اختارت هذه الفئة الطريق الوسط، فلم تتبع السوفسطائيين الذين قالوا انّه لا واقعية خارج ذهن الإنسان، ولم يقبلوا عقيدة السقراطيين الذين قالوا انّه يمكن الوصول إلى حقائق الأشياء، بل في اعتقادهم ان الطريق الصحيح في جميع المسائل هو التوقّف والامتناع عن اعطاء رأي جازم. وحتى المسائل الرياضية من قبيل الحساب والهندسة يجب القبول بها كاحتمال لا أكثر[1].

ج ـ ما هي حقيقة السفسطة ؟

بعد ان ذكر المصنّف طوائف مختلفة من السوفسطائيين، بدأ بدراسة حقيقة السفسطة، وحاصل نظره ان حقيقة السفسطة ليست سوى انكار مطابقة العلم للخارج. لأنّه إذا أنكرنا دلالة العلم على الواقع، لايبقى لدينا طريق لإثبات الواقع الخارجي، وهذا نوع من السفسطة أي الشك في الواقعية الخارجية وراء الإدراكات. وعليه فإنّ الذين قالوا انّهم يعتقدون بالعالم الخارج عن إدراكاتهم لكن هذه الإدراكات لا تطابقه، وأرادوا من ذلك أن يصونوا أنفسهم عن السفسطة؛ فقد وقعوا في مقولة باطلة، لأنّه لا وسيلة لدينا لإثبات العالم الخارجي سوى الإدراكات والصور الذهنية، وإذاكانت هذه الصور الذهنية لا تدلّ على الواقع، فمن أين نستطيع أن نتيقّن بوجود العالم الخارجي؟

ويقول في أُصول الفلسفة في هذا المجال: «**يتّضح من هنا ان حقيقة السفسطة هي إنكار العلم (الإدراك المطابق للواقع)، كما ان الأدلّة التي نقلت عن هذه الطائفة تدور كلّها حول هذا المحور، وتعتمد عموماً على هذه المسألة**»[2].

١ ـ ن. م. ص ٢١ ـ ٢٢.

٢ ـ ن. م. ص ٣٠.

الفصل التاسع

وينقسم العلم الحصولي إلىٰ حقيقي واعتباري

والحقيقي: هو المفهوم الذي يوجد تارة بوجود خارجي فيترتّب عليه آثاره، وتارة بوجود ذهني لايترتّب عليه آثاره، وهذا هو «الماهيّة»؛ والاعتباري: ما كان بخلاف ذلك، وهو: إمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الخارج، كالوجود وصفاته الحقيقيّة كالوحدة والفعليّة وغيرهما، فلايدخل الذهن، وإلّا لانقلب؛ وإمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الذهن، كمفهوم الكلّي والجنس والنوع، فلايوجد في الخارج، وإلّا لانقلب.

وهذه المفاهيم إنّما يعملها الذهن بنوع من التعمّل، ويوقعها على مصاديقها، لكن لاكوقوع الماهيّة وحملها على أفرادها، بحيث تؤخذ في حدّها.

وممّا تقدّم يظهر أوّلاً: أنّ ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً، كالوجود والحياة، فهو اعتباريّ؛ وإلّا لكان الواجب ذا ماهيّة تعالىٰ عن ذلك.

وثانياً: أنّ ما كان منها محمولاً على أزيد من مقولة واحدة، كالحركة، فهو

اعتباريّ؛ وإلّا كان مجنّساً بجنسين فأزيد، وهو محال.

وثالثاً: أنّ المفاهيم الاعتباريّة لا حدّ لها، ولا تؤخذ في حدّ ماهيّة من الماهيّات.

وللاعتباري معان أُخر، خارجة عن بحثنا؛ منها: الاعتباري مقابل الأصيل، كالماهية مقابل الوجود؛ ومنها: الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز، مقابل ما له وجود منحاز، كالاضافة الموجودة بوجود طرفيها، مقابل الجوهر الموجود بنفسه[1]؛ ومنها: ما يوقع ويحمل على الموضوعات بنوع من التشبيه والمناسبة، للحصول علىٰ غاية عمليّة، كإطلاق الرأس علىٰ زيد، لكون نسبته إلى القوم كنسبة الرأس إلى البدن، حيث يدبّر أمرهم، ويصلح شأنهم، ويشير إلى كل بما يخصّه من واجب العمل.



شرح المطالب

المطالب التي بحثت في هذا الفصل هي:

١ ـ تعريف المفاهيم الحقيقيّة أو الماهوية.

٢ ـ تعريف المفاهيم الاعتبارية أو المعقولات الثانية، وتقسيمها إلى قسمين.

٣ ـ كيفيّة حصول المفاهيم الاعتبارية.

٤ ـ المفاهيم التي تحمل على واجب الوجود بالذات ليست مفاهيماً ماهوية.

٥ ـ المفاهيم التي تحمل على أكثر من مقولة ليست مفاهيماً ماهوية.

٦ ـ المفاهيم الاعتبارية ليس لها حدّ، ولاتقع حدّاً لمفهوم آخر.

---

١ ـ وفي نهاية الحكمة : في نفسه .

٧ ـ معاني المصطلحات الأُخرى للاعتباري.

بعض المطالب واضحة بمقدار ما ذكرت في المتن، ولاتحتاج إلى شرح، كالمطلب الرابع والخامس والسادس. وبعضها شرح سابقاً كالأوّل والثاني، فقد بحثا بالتفصيل في مبحث المعقولات الثانية[1]. وما يجب البحث فيه هو الذهن وكيفية حصول المفاهيم الاعتبارية في الذهن، ولذا سنبحث ثلاثة مطالب:

أ ـ ماهو الذهن؟

ب ـ أهمّية معرفة الذهن في الفلسفة.

ج ـ كيفيّة حصول المفاهيم الاعتبارية في الذهن.

أ ـ ما هو الذهن ؟

يطلق الفلاسفة كلمة الذهن أحياناً على النفس، وأحياناً أُخرىٰ على العقل أو مطلق القوى الإدراكية للنفس، فمثلاً السبزواري في بحث الوجود الذهني حول انّه لماذا استعمل بدل كلمة «في الأذهان» كلمة «لدى الأذهان»؛ يقول: «**لم نقل في الأذهان للإشارة إلى أن قيام الأشياء بها قيام صدوري لا حلولي**».

ومن البديهي ان المقصود من الذهن في العبارة المذكورة هو النفس، حيث اعتقد البعض ان الصور العلمية حالّة في النفس، واعتبرها البعض الآخر صادرة من النفس. ويقول في مكان آخر: «**ان الصور العلمية تنوجد في الصقع الشامخ للذهن**». والمقصود من الذهن في هذه العبارة هو النفس. لكنّه من الواضح أنّه لايمكن اعتبار الذهن تمام هوية النفس، بل المقصود به هو الجنبة الإدراكية والقوى المدركة للنفس، والتي تعدّ من مراتبها وشؤوناتها، لكن للنفس شؤونات أُخرى

---

١ ـ يرجع إلى: خاتمة المرحلة الرابعة.

أيضاً تقوم بواسطتها بأعمال غير إدراكية.

ويقول مير سيّد شريف في تعريف الذهن: «**الذهن قوّة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة معدّة لاكتساب العلوم**»[1].

ويقول صدر المتألهين في تعريفه: «**الذهن قوّة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة**». ويقول أيضاً: «**لابدّ للنفس أن تكون متمكّنة من تحصيل المعارف والعلوم، وذلك التمكّن هو هيأة استعدادية للنفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن**»[2].

وحاصل هاتين العبارتين هو ان الذهن عبارة عن القوّة والاستعداد للنفس لتحصيل العلوم والمعارف. ومير سيّد شريف فضلاً عن التعريف الذي نقلناه عنه، فإنّه يعرّف الذهن باستعداد النفس لكسب العلوم والمعارف.

ويقول الشهيد مطهري في مورد الذهن: «**عالم الذهن أو عالم صور الأشياء لدينا هو مخلوق جهاز مجهّز من أجل أن يقوم بأعمال مختلفة ليصنع عالم الذهن. ونحن نستطيع أن نسمّي مجموع ذلك الجهاز بالجهاز الإدراكي. والإنسان ـ قبل أن يقوم هذا الجهاز بعمله ـ هو فاقد للذهن. وبالتدريج وعلى أثر نشاط هذا الجهاز ـ المجهّز بقوى مختلفة ـ يتشكّل عالم الذهن.**

ويبدأ نشاط هذا الجهاز من ناحية قوّة خاصة مرتبطة بهذا الجهاز الذي يعرف في الفلسفة باسم قوّة الخيال. وعمل قوّة الخيال هو أن تأخذ دائماً صورة من كل واقعية ترتبط بها، وتلقيها إلى قوّة أُخرى تسمّى القوّة الحافظة، وعليه فإنّ عمل هذه القوّة هو تهيئة الصور الجزئية، وتبديل العلم الحضوري إلى علم

---

١ ـ التعريفات، باب الذال.

٢ ـ الأسفار، ج ٣، ص ٥١٥.

حصولي، ولذا في هذه المقالة سمّيت هذه القوّة بالقوّة المبدلة للعلم الحضوري إلى علم حصولي»[1].

ويعلم ممّا بيّن ان كلمة الذهن تستعمل في موارد مختلفة، واستعملت في العبارات المذكورة في ثلاثة معاني:

١ ـ القوى الإدراكية للنفس.

٢ ـ استعداد النفس لكسب المعلومات.

٣ ـ الصور العلمية والإدراكات الحصولية.

ب ـ أهمّية معرفة الذهن في الفلسفة

معرفة الذهن ونحو حصول المفاهيم الذهنية هو من الأُمور المهمّة جدّاً، والتي لها دور مؤثّر في فهم وتبيين المسائل الفلسفية، وأساساً لا امكان للفلسفة التحقيقية بدونه، ولذلك أقبل مؤسسو الفلسفة «الكلاسيكية» بداية علىٰ تدوين المنطق، وعلم المنطق هو في الحقيقة نوع من معرفة الذهن، لأنّ مجاله في قسم التصوّرات، وفي قسم التصديقات، وفي حقل التعريفات، وأيضاً حقل الدلالات؛ فالذهن هو الذي ينتزع بداية المفاهيم الكلية، ثم يستعملها في تبيين المفاهيم الأُخرىٰ، ويحكم بالمقارنة بينها، ويهيئ الإدراكات التصديقية، ويصنع الدليل والحجّة بالتأليف بينها، ويوجد آلة المعرفة، ومن ثم يقبل علىٰ معرفة الوجود والفلسفة.

وعليه فإنّ معرفة الذهن مقدّمة علىٰ معرفة الوجود، والمنطق مقدّم على الفلسفة. ولذلك كان الشهيد مطهري أوّل الفلاسفة المسلمين المعاصرين من حيث التأكيد كثيراً علىٰ هذا المطلب والتكذير به مراراً. وسنذكر هنا بعض عباراته

---

١ ـ أُصول فلسفة، ج٢، ص٤١، (الهامش).

في هذا المجال:

«في نظرنا الفلسفي ان معرفة الوجود والواقع تتيسّر عندما نحصل على رصيد الأفكار والذي هو محصول النشاطات المختلفة للذهن، وان نشخّص ممثل الواقع الخارجي عمّا هو محصول ومعلول لنشاط الذهن. وبعبارة أُخرى أن نبدأ بدراسة إدراكات الذهن، وان نميّز ما هو «حقيقة» عمّا هو «دالّ على الحقيقة». وبتعبير الفلاسفة المسلمين، أن نميّز الأُمور الأصيلة عن الأُمور الاعتبارية. وعلى القارئ المحترم أن يهيئ نفسه لقبول حقيقة أشرنا إليها تكراراً، وهي: طالما لم نعرف الذهن، فلن يكون لدينا فلسفة»[1].

ويقول بالنسبة إلى أصالة الوجود: «لمسألة اصالة الوجود جنبة ترتبط بعلم النفس، وجنبة فلسفية أيضاً، لأنّ لها جنبة عينية، وأيضاً جنبة ذهنية، فمن جهة يكون التحقيق في الواقع العيني، ومن جهة أُخرىٰ يكون في قوّة العقل والإدراك وكيفيّة تحليل وانتزاع الذهن» ثم يضيف: «قلنا مكرّراً ان المطالعات الفلسفية في الواقعية العينية ليست ميسّرة قبل معرفة الذهن وكيفيّة انتاجه للمفهوم. ونحن إذا لم نعرف الذهن من هذه الجهة فلن يكون لدينا فلسفة. وعلم النفس الحديث، ومع جميع التقدّم القيّم الذي كان نصيبه في جميع الأقسام، فللأسف أنّه بالمقدار الذي طالعناه والمعلومات التي حصلنا عليها في هذا القسم الذي نسمّيه فصل «علم النفس الفلسفي»، فهو جدّاً صغير وعاجز، وعلّة هذا الأمر واضحة، وهو ان المنهج الذي يستفاد منه في علم النفس، وهو مفيد في سائر الأقسام؛ لايستفاد منه في هذا القسم»[2].

---

١ ـ أُصول فلسفة، ج٣، ص٢٥.

٢ ـ ن. م. ص٥٩.

وقال أيضاً: «ان أفضل النتائج التي تستنتج من أصل «اصالة الوجود» وأصل «التشكيك في الوجود» ان مرتبة كل وجود تقوّم ذات ذلك الوجود، وحتى في المراتب الزمانية فإنّ الزمان ليس خارجاً عن الهوية والتشخّص الواقعي للموجودات... فالزمانيات بالنسبة إلى المراتب الزمانية تشبه الأعداد ومراتبها، حيث يشغل كل عدد مرتبة ، وهو بموجب تلك المرتبة يتقدّم على البعض ويتأخّر عن البعض الآخر... والعلّة في ان كل شخص يصدّق مقوميّة المرتبة في الأعداد ـ امّا مقوّمية المراتب في الموجودات، فإنّ قليلاً من الأشخاص يستطيعون إدراكها ـ هي ان مقوّمية المرتبة في الأعداد ترتبط بماهية الأعداد، ومقوّمية مراتب الزمان أو مراتب العلّة والمعلول ترتبط بوجودات الأشياء. ومن جهة أُخرىٰ فإنّ الأذهان تعرف الماهيات بشكل عادي لا الوجودات، وبعد آلاف التدقيقات الفلسفية حتى ثبتت اصالة الوجود واعتبارية الماهية، وفي النتيجة اتّضحت مقوّمية المراتب للموجودات وأيضاً حقيقة الزمان.

وهنا يثبت مرّة أُخرى انّه طالما لم نعرف الذهن واعتباراته وخواصّه واسلوب تفكيره، لايمكن أن يكون لدينا فلسفة»[١].

ومن ثم يقول: «قلنا مكرّراً ان أوّل وظيفة لكل فيلسوف أن يلتفت إلى الذهن والأفكار الذهنية وأن يعرف أُسلوب تفكير الذهن. وقد سمّينا هذا القسم المهمّ بعلم النفس الفلسفي»[٢].

ذكر مطلب

لابدّ من القول ان ما ذكرناه من ان مباحث المنطق ترتبط بمعرفة الذهن؛

---

١ ـ ن. م. ص٩٦ ـ ٩٨.

٢ ـ ن. م. ص ١١٤ و ٢٠١.

فلايقصد به أن ما طرح في المنطق القديم في هذا المجال يـفي بـالمراد، بـل ان تـلك المباحث تضمّ قسماً من المقصود، وقسمه الآخر هو المباحث التي تـتكفّل الفـلسفة التحقيق فيها، ومن أهم تلك المباحث بحث المعقولات الثانية الفلسفية، الذي ينقح موضوعات مسائل الفلسفة الأُولى، مثل مفاهيم العـلّة والمـعلول والقـوّة والفـعل والحدوث والقدم، لأنّه طالما لم يتّضح تحليل الذهن بالنسبة إلى هذه المـفاهيم فـلا إمكان لأي عمل فلسفي في مورد الوجود العيني، وكـما يـقول الشهـيد مـطهري: «**الفلسفة تعني معرفة أن يكون للذهن هذه التحاليل، وكون مجال الفلسفة خارج عن مجال التجربة هو لهذا السبب، فمثلاً التحليل الذهني في مورد كـل مـوجود ممكن فإنّه يفصل بين سبع مراتب، والحال انّه في الواقع لايوجد أكثر من شيء واحد. وهذه المراتب السبع عبارة عن:**

١ ـ تقرر الماهية. ٢ ـ الإمكان. ٣ ـ الايجاب. ٤ ـ الوجوب. ٥ ـ الايجاد. ٦ ـ الوجود. ٧ ـ الحدوث. أي انّه يقارن الوجود مع العدم، وينتزع منه الحدوث، ويقارنه مع العلّة، فينتزع مفهوم الإيجاد. وبما ان له ضرورة الوجود ينتزع مفهوم الوجوب. وبما أن وجوبه من جانب العلّة فينتزع مفهوم الايجاب. وبما انّه يحتاج إلى العلّة فينتزع مفهوم الاحتياج. وبما انّه في ذاته لا واجب ولا مـمتنع فـينتزع مفهوم الامكان. وأوّلاً تلاحظ مرتبة ذاته وتقرّره الماهوي. وهذه هـي القـدرة المحيّرة لتحليل الذهن والعقل، أن تنتزع جميع هذه المعاني الكثيرة من واقـعية واحدة، وأن يقال أيضاً بالمراتب بين هذه المعاني.

وهنا يجب القول انّه كم كان ساذجاً تفكير الذين تخيّلوا ان عمل الذهن هو عمل المرآة، حيث يعكس بشكل بسيط عالم الخارج، وغفلوا عـن ذلك العـمل المحيّر للذهن، حيث ينتزع جميع هذه المفاهيم المتعدّدة من شيء يعلم الذهن انّه

ليس أكثر من واقعية واحدة. وهي تحاليل لابدّ من أن يقوم بها الذهن، ويقوم ذهن كل فرد بهذه التحاليل، أي فرد كان، تابعاً لأي مذهب كان، وأراد أم لم يرد، فهذه التحاليل موجودة.

ولذا نقول: طالما لم يعرف الإنسان الذهن، فلايمكن أن يكون لديه فلسفة»[١].

وكثير من الأخطاء التي وقع فيها بعض المتكلّمين والفلاسفة في البحوث الفلسفية المختلفة هي بسبب الغفلة عن هذا الأصل. أي قدرة الذهن على انتاج المفهوم عن طريق تحليل الواقعيات العينية.

ومن هذا القبيل التصوّر الخاطئ في مسألة العلّة والمعلول، وهو أن يتصوّر ان العلية والتي هي عبارة عن إيجاد العلّة للمعلول، لها أربعة أركان: ١ ـ الموجِد. ٢ ـ الموجَد. ٣ ـ الوجود المعطى. ٤ ـ إعطاء الوجود من العلّة، وأحياناً أخذه من جانب المعلول. والحال ان معنى اعطاء العلّة الواقعية إلى المعلول ليس بمعنى أن واقعية المعلول قد أُخْتُزِنَت في جانب كجزء لجميع الواقعيات، وعمل العلّة أن تأخذ تلك الواقعية المنفصلةن وتحوّلها إلى معلول، بل معنى اعطاء العلّة الواقعية إلى المعلول هي أن واقعية المعلول عين إفاضة وإعطاء العلّة، وعليه فإنّ الآخذ هو عين المعطى والمعطي هو عين الإعطاء. وفي النتيجة فإنّ المعلول عين إفاضة العلّة، لا أن الفيض غير الإفاضة. وعليه فإنّ المتحقّق في الخارج أمران: الأوّل: واقعية العلّة. والثاني: واقعية المعلول التي هي عين إفاضة وفعل العلّة. وبعبارة أُخرى فإنّ الإيجاد والوجود والموجود شيء واحد، وذهننا هو الذي ينتزع مفاهيم ثلاثة من واقعية واحدة ويؤدّي بنا إلى اسلوبٍ من التفكير الابتدائي الخاطئ.

---

١ ـ شرح مبسوط منظومه، ج٢، ص٤٠٩ ـ ٤١٠.

ومن هنا يمكن الوقوف علىٰ وهم تفكير الذين اعتبروا أن المعلول لايحتاج إلى العلّة في البقاء، لأنّه مع الالتفات إلى ما بُيِّن لايمكن أن تفرض واقعية المعلول منفكّة عن رابطة المعلول مع العلّة، أي أن قطع رابطة المعلول مع العلّة مع حفظ بقاء المعلول هو أمر محال وممتنع (يستلزم التناقض).

ويمكن للقارئ أن يلتفت إلى أنّه وعن طريق دراسة أفكارنا الذهنية في مورد العلّة والمعلول وبالاعتماد على أحد الأصلين الفلسفيين المتعارفين؛ نكون قد أثبتنا ان تكثّر المفاهيم المذكورة هو نتيجة لتحليل الذهن مع ان الواقعية العينيّة ليست أكثر من شيء واحد، ولذا نكرّر هذه الجملة مجدّداً: «طالما لم نعرف الذهن فلايمكن أن يكون لدينا فلسفة»[1].

ج ـ كيفية حصول المفاهيم الاعتبارية في الذهن

والآن بعد أن تعرّفنا على أهمّية معرفة الذهن والتحاليل الذهنية، فلابدّ أن نبحث كيفية حصول المفاهيم الاعتبارية في الذهن. وقد بيّن المصنّف هذا المطلب ضمن دراسة نحو حصول الكثرة في الإدراكات، فيقول:

«وإذا قارنا مثلاً بين مفهومي السواد والبياض اللّذين حصلنا عليهما عن طريق الإدراك الحسّي فسيحصل قضيّتان: ١ ـ هذا السواد هو هذا السواد. ٢ ـ هذا البياض ليس هذا السواد. وحقيقة القضية الأُولىٰ ان القوّة المدركة قد قامت بفعل بين الموضوع والمحمول هو الحكم (هذا هو). وحقيقة القضية الثانية انّه لم يحصل شيء بين الموضوع والمحمول، لكن عدم الفعل ظُنّ فعلاً. وكما ان القوّة المدركة في المورد الأوّل تحكي فعلها (الحكم) بالصورة الذهنية (هذا هو). فإنّ فقدان

---

١ ـ أُصول فلسفة، ج٣، ص ١١٠ ـ ١١٤.

الفعل تجعله في مقام الفعل وتصنع له صورة وتحكيها، وبما انّه قد صنع من خلال التفكير الأوّل فتنسبه إليه (ليس هذا هو = هذا هو)، لأنّ كل خطأ وأمر اعتباري يسوّى من خلال إضافته إلى الصحيح والحقيقة.

وبعد صنع هذين المفهومين (هذا هو ـ ليس هذا هو)، وعندما تشاهد القوّة المدركة الخاصّة النسبة والتي هي القيام بالطرفين، فإنّها في القضية السالبة تعطي نسبة السلب إلى طرفي القضية، وهي بواسطة هذا العمل تفصل كلّاً من طرفي القضية عن بعضهما، ويطرد كلّ منهما الآخر، ومن هنا تحصل على معنى الكثرة النسبية (العدد). كما هو الحال في القضية الموجبة، فبما أنها تفرغ الطرفين من معنى الكثرة أو العدد فتعطيها عنوان الوحدة، ونعلم من هنا ان الكثرة معنى سلبي، والوحدة سلب السلب، لكن بما ان هذا السلب ينطبق على النسبة الإيجابية، فتكون كل من الوحدة ونسبة الايجاب أمراً واحداً في المصداق.

ونحصل من هذا العمل الذهني علىٰ ستّة مفاهيم: ١ ـ مفهوم السواد. ٢ ـ مفهوم البياض. ٣ ـ هذا هو. ٤ ـ ليس هذا هو. ٥ ـ الكثرة النسبية. ٦ ـ الوحدة النسبة.

المفهومان (١) و (٢) هما من المفاهيم الماهوية والمعقولات الأوّلية. والمفهوم الثالث (هذا هو) والذي هو مفهوم الحكم هو فعل خارجي للنفس ينوجد بواقعيته الخارجيّة بين مفهومين ذهنيين (الموضوع والمحمول)، ووجوده ليس خارجاً عن وجودهما. والمفهوم الرابع (ليس هذا هو) ـ وكما قلنا ـ فهو قد أخذ من خطاء ضروري للذهن ومن الحكم الإيجابي. والمفهومان الخامس والسادس (الكثرة والوحدة النسبية) قد أخذا من مفهوم (ليس هذا هو)، فهما وإن لم يكونا ماهية لكنّهما يعتمدان عليها.

ومن جهة أُخرىٰ فإنّ للإنسان علم حضوري بنفسه وقواه النفسانية، وهو يدرك حضوراً النسبة بين القوى والنفس، وهو يشاهد حاجتها الوجودية إلى النفس والاستقلال الوجودي للنفس، وتظهر لديه في هذه المشاهدة الصورة المفهومية للجوهر، ومن هنا يبدأ الانتقال إلى القانون الكلّي للعلّة والمعلول.

وعليه فإنّ الذهن يدرك بداية المفردات، ثم يلاحظ النسبة بينها، ويبدأ بتجزئة وتركيب مفاهيمه الذهنية، ويصنع المفاهيم الاعتبارية. وبما أن الذهن يستطيع أن يلتفت ثانية إلى ما أدركه أوّلاً، فإنّ المفاهيم التي أدركها بصورة نسبية يتصوّرها بشكل مستقل. والنتيجة ان مفاهيم الوجود والعدم والوحدة والكثرة التي ادركت بشكل نسبي، فهي تدرك بداية بصورة الإضافة[١]، وبعدها من دون إضافة[٢]»[٣].

وقد طرح الفيلسوف المطهري مباحثاً في توضيح المطالب المذكورة سنذكر بعضها:

١ ـ يوجد اختلاف حول ان أوّل التصديقات التي يحصل عليها الذهن ترتبط بعالم المفاهيم أم ترتبط بعالم الخارج. ولكن ما تهدف إليه هذه المقالة هو ان مفاهيم الوجود والعدم والوحدة والكثرة، بل الضرورة والإمكان والإمتناع، وبعد الوصول إلى «حمل شيء على شيء»، وانعقاد النسبة بين شيئين؛ فهي عندئذٍ تحصل للذهن[٤].

---

١ ـ وجود المحمول للموضوع، عدم المحمول للموضوع، وحدة الموضوع والمحمول، كثرة الموضوع والمحمول في القضية السالبة.

٢ ـ الوجود، العدم، الوحدة، الكثرة و.... .

٣ ـ اصول فلسفه، ج٢، ص٦١ ـ ٦٢.

٤ ـ ن. م. ص٤٣.

٢ ـ من جملة التصوّرات التي تحصل للذهن تصوّر الجوهر والعرض. والجوهر هو الموجود المستقل عن المحل والموضوع. والعرض هو الموجود المحتاج إلى المحل والموضوع، فمثلاً للأجسام كميّة ومقدار وشكل، ونحن نعرّف الجسم بعنوان كونه جوهراً، ونعرّف كميّته وشكله بعنوان كونهما عرض. والآن نريد أن نرىٰ ماهو منشأ حصول تصوّر الجوهر والعرض، ومن أيّة واقعية ينبعان؟

ويعدّ هذا المطلب مطلباً مهمّاً من قِبل علم النفس والفلسفة، ونادراً مايبحث فيه. وقد بحث علم النفس الجديد بقدر ما في أطراف هذا المطلب. وفي هذه المقالة ولأوّل مرّة بيّن طريق حصول هذين التصوّرين بشكل دقيق. فعقيدة العقليين التي تدور حول وجود سلسلة من التصوّرات الفطرية ليست مقبولة.

ومن جهة اُخرىٰ من الواضح انّه لايمكن عدّ الجوهر والعرض في زمرة الوجدانيات، أي الظواهر النفسانية الخاصّة من قبيل الإرادة والمحبّة، فلايمكن تفسير حصول هذه المفاهيم عن طريق الوجدان، الذي يفسّر من خلاله حصول سلسلة من التصوّرات التي ترتبط بالاُمور النفسيّة. فبقي طريقان لأتباع المذهب الحسّي: الأوّل: هو أن يفسّروا حصول هذين المفهومين عن طريق الاحسان الخارجي. والثاني: هو أن يعتبروهما موهومين بشكل محض، لكنّه لا مجال لتفسيره من خلال أيٍّ من هذين الطريقين. امّا بالنسبة إلى طريق الاحساس الخارجي، فإنّ حواسنا وإن كانت تتعلّق بالعوارض والظواهر، وندرك كل الأعراض الخارجية عن طريق الاحساس، لكن عرضيتها ـ والتي هي عبارة عن حاجتها الوجودية إلى المحل والموضوع ـ لايحتويها الاحساس، فاحساس هذه العوارض لايمكن أن يكون منشأ حصول مفهوم العرض في ذهننا، ومن جهة اُخرىٰ ليست موهومات محضة، لأنّه أوّلاً ـ وكما سيأتي في المقالة (١٣) ـ هي حقائق لا موهومات، وثانياً بإقرار الحسيين وجميع علماء النفس انّه لايمكن أن يحصل تصوّر موهوم في الذهن لايتضمّن أيّة

حقيقة، فالموهومات تنشأ دائماً من التركيب أو التجزئة الخطأ لمفهومين (أو أكثر) حقيقيين وجوديين أو عدميين، أو أحدهما وجودي والآخر عدمي، وبقليل من التأمّل نستطيع أن نحصل على التصوّرات الحقيقيّة الأولية التي هي منشأ هذه الموهومات، لكن تصوّر الجوهر والعرض ليس من هذا القبيل، لأنّ العرضية تعني حاجة الوجود إلى المحل، ونحن نستطيع أن نجد منشأً في الحسّ لكلٍ من أجزاء هذا المفهوم المركّب، إلّا مفهوم الحاجة.

وحقيقة المطلب اننا ندرك بالشهود في باطن أنفسنا واقعية الجوهر وواقعية العرض، أي جوهرية الجوهر وعرضية العرض، وبعبارة أُخرىٰ واقعية الاستقلال الوجودي وواقعية الحاجة. ومنشأ هذين التصوّرين هو هذا الشهود الباطني، لأنّ واقعية الأُمور النفسانية وواقعية حاجتها إلى النفس هما أمر واحد. ونحن لانستطيع أبداً أن نشاهد هذه الأُمور منفكه عن جنبة حاجتها وتعلّقها الذاتي بالنفس. فبداية حصول هذين التصوّرين من هنا. أي بعد هذه المرحلة حيث يوسع الذهن هذين المفهومين تحت قواعد معيّنة، ويدخل كلّ أو غالب الموجودات في هذين المفهومين[١].

٣ـ من المسائل التي ترتبط بمسألة العلّية، هي أن تصوّر العلية والمعلولية بداية من أي طريق يحصل للذهن؟ ويوجد هنا ثلاث نظريات: النظرية العقلية، والنظرية الحسية، ونظرية العلامة.

النظرية العقلية

يعتقد العقليون بالفطرية والخاصية الذاتية لفئة من المعقولات، وقد أوضحنا في صدر المقالة بطلان هذه النظرية بشكل كلّي، وأثبتنا انّه لايمكن حصول تصوّر أي

---

١ ـ ن. م. ص٥٤ ـ ٥٦.

شيء بدون أن تحصل القوّة المدركة على واقعية ذلك الشيء بنحو من الأنحاء. وذهن الإنسان هو في البداية بمثابة لوح خالٍ، وجميع هذه التصوّرات تعرض الذهن عن طريق تماس القوّة المدركة مع واقعية من الواقعيات.

وعليه فإنّ هذه النظرية غير مقبولة في أي مورد من الموارد، ولا حاجة لنقل ونقد ما قيل في هذا المورد بالخصوص. وممّن يعتبر العلّية والمعلوليّة جزءاً للمعقولات الفطرية «كانت»، حيث عدّ العلية والمعلولية إحدى مقولاته الاثني عشر، والتي هي جميعها في اعتقاده أُمور عقلية وفطرية.

النظرية الحسية

تبتني هذه النظرية على ان تصوّر العلية والمعلولية يرد الذهن عن طريق الاحساس، وترتبط هذه النظرية ببعض الحسيّين وجميع المادّيين.

ويقول جون لوك ـ نقلاً عن فروغي ـ: «**بما انّا نشاهد تبدّلات دائمة علىٰ نحو واحد في أحوال الأشياء، ونرى أشياء أُخرىٰ تعطي تلك التبدّلات، فنسمّي تلك التبدّلات معلولاً، وما يقوم بتلك التبديلات علّة، ومن هذا الطريق يحصل لنا تصوّر الخلق والولادة والصنع والتغيير**».

وإشكال هذه النظرية واضح، فقد ولدت هذه النظرية من عدم الدقّة في تعيين حدود الحسّ، وبواسطة حواسّنا نشاهد في الخارج ظواهر وحوادث، ونرى تغييرات وتبديلات. وبما انّنا ندرك الزمان، فلابدّ أن ندرك أيضاً مقارنة أو تعاقب هذه المحسوسات. امّا كون بعض الحوادث يؤثّر في البعض الآخر فهو غير قابل للإحساس. فمثلاً ندرك بواسطة الحواس نفس النار والعنصر (عوارضهم)، وتماس النار مع العنصر، والحرارة والزيادة الكمية للعنصر (الانبساط)، ومقارنة الزيادة الكمية والحرارة، امّا أن يكون هناك علية وتأثير، فهو لايدرك بواسطة الحس.

نعم.بما اننا نمتلك تصوّراً عن العلّة والمعلول من طريق آخر، ومن جهة أُخرىٰ قبلنا أصل العلية؛ فنستطيع بمساعدة الإحساس والتجربة أن نكشف العلل الخاصة للمعلولات الخاصّة، وروابط العلية والمعلولية للأشياء. لكن الكلام هو انّه ابتداءً من أين يعرض الذهن أصل تصوّر العلية والمعلولية غير المحسوس.

نظرية العلّامة الطباطبائي

وهي تطابق النظرية الكليّة التي بيّنت في صدر المقالة ان كل علم حصولي مسبوق بعلم حضوري، وطالما ان الذهن لم يحصل علىٰ واقعية الشيء فلايمكن له أن يصنع تصوراً له، سواءً حصل عليه كنموذج في داخل ذات النفس أو حصل عليه عن طريق الحواس الخارجية، فنموذج العلّة والمعلول بداية يحصل عليه الذهن في داخل النفس، ويصنع له تصوّر، ومن ثم يبسط موارد تلك التصوّر.

وكما قيل سابقاً فإنّ النفس تحصل على ذاتها وأيضاً آثارها وأفعالها من قبيل الأفكار. وهذا الحصول هو بطريق حضوري لا حصولي. وبما ان المعلولية هي عين واقعية ووجود تلك الآثار، فإدراك هذه الآثار هو عين إدراك معلوليتها، أي ان النفس وعن طريق العلم الحضوري تحصل على آثارها وأفعالها متعلّقة الوجود بها، وهذا النحو من الإدراك هو عين إدراك المعلولية[١].

والمفاهيم الاعتبارية التي بيّن نحو حصولها ضمن المطالب المذكورة هي: الوجود والعدم والوحدة والكثرة والجوهر والعرض والعلّة والمعلول. ويمكن من خلال الالتفات إلى نحوحصولها الوصول إلىكيفيّة حصول سائر المفاهيم الاعتبارية.

---

١ ـ ن. م. ص٥٨ ـ ٦٢.

الفصل العاشر

في أحكام متفرّقة

منها: أنّ المعلوم بالعلم الحصولي ينقسم إلى «معلوم بـالذات» و«مـعلوم بالعرض»؛ والمعلوم بالذات هو: الصورة الحاصلة بنفسها عند العالم؛ والمـعلوم بالعرض هو: الأمر الخارجي الذي يـحكيه الصـورة العـلميّة؛ ويسـمّىٰ مـعلوماً بالعرض والمجاز، لاتحاد ما له مع المعلوم بالذات.

ومنها: أنّه تقدّم: أنّ كل معقول فهو مجرّد، كما أنّ كل عاقل فـهو مـجرّد؛ فليعلم أنّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوّة العاقلة، التي تكتسب بحصولها لها الفعليّة، حيث كانت مجرّدة، فهي أقوىٰ وجوداً من النفس العاقلة التي تستكمل بها وآثارها مترتّبة عليها، فهي في الحقيقة: موجودات مجرّدة، تظهر بوجوداتها الخـارجـيّة للنفس العالمة، فتتّحد النفس بها إن كانت صور جواهر، وبموضوعاتها المتّصفة بها إن كانت أعراضاً؛ لكنّا، لاتصالنا من طريق أدوات الادراك بالمواد، نتوهّم أنّـها نفس الصور القائمة بالمواد، نزعناها من المواد من دون آثارها المترتّبة عليها في نشأة المادّة، فصارت وجودات ذهنيّة للأشياء، لايترتّب عليها آثارها.

فقد تبيّن بهذا البيان: أنّ العلوم الحصوليّة في الحقيقة علوم حضوريّة.

وبان أيضاً: أنّ العقول المجرّدة عن المادّة لا علم حصوليّاً عندها، لانقطاعها عن المادّة ذاتاً وفعلاً.

شرح المطالب

طرحت في هذا الفصل هذه المطالب:

١ ـ تقسيم المعلوم الحصولي إلى بالذات وبالعرض.

٢ ـ رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري.

٣ ـ لايتصوّر العلم الحصولي في مورد العقول المجرّدة.

لايحتوي المطلب الأوّل على أمر مهم، وهو صرفاً بيان اصطلاحين، والفرق بين المعلوم بالذات وبالعرض واضح بشكل كامل، لأنّ المعلوم في الحقيقة هو الصورة العلمية الحاضرة لدى النفس، لكن للموجود الخارجي واقعية منفصلة عن النفس، وليست حاضرة لدى النفس، وفي النتيجة لن يكون معلوماً، لأنّ ملاك العلم الحضور، وعلى هذا الأساس فإنّ توصيف الموجود الخارجي بالمعلومية هو من قبيل توصيف الشيء بوصف متعلّقه، مثل توصيف راكبي السيّارة بالحركة، والحال ان الحركة وصف للسيّارة، وراكبوها ساكنون حقيقة. وبعبارة أُخرىٰ فإنّ الصور العلمية واقعيتها وهويتها هي عين معلوميّتها، وليس لها ذات وهوية منفصلة ثم يعرضها وصف المعلومية، ولذا سمّيت معلومة بالذات، لأنّ المعلومية هي عين ذاتها وهويّتها، لكن الشيء الخارجي هويّته ليست عين معلوميّته، بل يعرض عليه عنوان المعلومية، وهو عروض مجازي لا حقيقي، لأنّه يتّحد من ناحية الماهية مع الصورة

العلمية، وهو من جنبة كون الصورة العلمية حاكية للخارج، لا من جنبة كونها صفة للنفس، لأنّها من جهة كونها صفة للنفس فهي داخلة في مقولة الكيف، أمّا من جهة كونها تقارن مع الخارج، فلاتندرج بالحمل الشائع في أيّة مقولة، لكنّها تتّحد بالحمل الأوّلي مع ماهية الشيء الخارجي، كما ذكر في بحث الوجود الذهني.

والمطلب الثالث فهو وإن كان يبيّن مسألة فلسفية ودقيقة، لكن إيضاحها يتوقّف على فهم المطلب الثاني، أي كيفية رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري، لأنّه إذا اتضح انّه في حصول العلم الحصولي هناك دور للمادّة وللارتباط المباشر معها، فقهراً الموجود المجرّد بشكل محض، والذي ليس له أي تعلّق ورابطة مباشرة مع المادّة، لايتصوّر له العلم الحضوري[١]. ولذا مايجب البحث فيه هو المطلب الثاني.

كيفيّة رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري

يمكن أن يعدّ هذا المطلب من الأفكار التي اختصّت بالحكيم الطباطبائي، والتي ذكرها في أكثر من مناسبة، وأكّد على أهميّتها[٢]. وحتّى يتّضح مقصوده بشكل واضح، لابدّ أن نذكر الأنحاء المختلفة لرجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري، والتي جاءت في عبارات المصنّف والآخرين:

---

١ ـ قد صرّح المصنّف بهذا المطلب. يرجع إلى: الأسفار، ج٣، ص٤٥٤ ـ ٤٥٥.

٢ ـ في الأسفار، وفي ذيل كلام صدر المتألهين حول ان العلم بالأشياء الغائب وجودها عن وجود الإنسان يحصل عن طريق تمثل صورتها لدى الإنسان، يقول: «اعلم ان هاهنا نظر أدقّ من هذا النظر، وذلك بإرجاع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري، فينتج ان المعلوم بالعلم الحصولي سواءً كان كليّاً أو جزئيّاً جوهر مجرّد عقلي أو مثالي يتّحد به العالم نوعاً من الاتحاد...» ج٣، ص٢٨٠.

١ ـ الصورة العلمية معلوم حضوري

من أنحاء رجوع العلم الحصولي إلى الحضوري أن نقول ان المفاهيم التي تنوجد في الذهن ـ سواءً كانت جزئية أو كليّة ـ هي علم حصولي بالنسبة إلى الأشياء والماهيات الخارجية، أي ان الماهية الموجودة في الخارج تعلمها النفس عن طريق حصول مفهومها وماهيّتها في الذهن، لكن مفهومها ـ وماهيّتها ـ الذي ينوجد في الذهن تعلمه النفس بنفسه لا بواسطة مفهوم آخر، لأنّه في غير هذه الصورة يلزم تسلسل مفاهيم غير متناهية في مورد معلول واحد، وهو أمر محال.

وهذا النحو من رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري قد قبله جميع الفلاسفة، ويمثّل به دائماً في مورد العلم الحضوري، والمطلب واضح. لكن يرتبط هذا النوع من رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري بمرحلة ما بعد تحقّق العلم الحصولي، لا مرحلة ما قبل حصوله. ومقصود المصنّف انّ كل علم حصولي هو سابقاً علم حضوري، ويتحقّق العلم الحصولي على أساس العلم الحضوري.

وهذا المطلب الذي يتميّز بدقّته يجب أن نرى ما المقصود به؟ وحقيقته هي بأحد هذين النحوين اللّذين سنبيّنهما.

٢ ـ ارتباط أو اتحاد النفس مع الموجود الخارجي

النحو الآخر لرجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري هو أوّلاً: ان حقيقة العلم ليست سوى حضور الهوية الخارجية للشيء لدى النفس. ثانياً: ان هذا النحو من الحضور هو أمر غير ممكن بدون تحقّق نوع من الارتباط أو الاتحاد التكويني بين النفس والشيء الخارجي. فإذا كانت هذه الهوية الخارجية الحاضرة للنفس عين ذات النفس وقواها وحالاتها، فالحضور حاصل دائماً، والعلم متحقّق أيضاً، لكنّه إذا كان لتلك الهوية الخارجية وجود منفصل عن هوية وذات النفس، فيجب أن ترتبط

النفس به بكيفية ما، وإذا اتحد وجود النفس مع وجود الشيء الخارجي بنحوٍ ما، فيشاهد حضوراً، ويحصل العلم الحضوري، وعندها تحفظ النفس لديها صورة عن ذلك الشيء، وهذه الصورة هي العلم الحصولي. وبعبارة أُخرىٰ فإنّ المرحلة الأولى لتحقق العلم هي المشاهدة الحضورية للمعلوم، والمرحلة الثانية هي أن تلاحظ النفس مرّة ثانية تلك الصورة التي حصلت عليها حضوراً، وهنا يأتي دور المفهوم والماهية، ويتوجد العلم الحصولي. فمثلاً: الإنسان يعلم دائماً نفسه بشكل حضوري، لكن العلم الحصولي بالنفس يحصل عندما تلاحظ النفس هويّتها وتبدأ بالتحقيق والبحث فيها. وجميع المعلومات التي تحصل في هذه المرحلة هي معلومات حصولية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى قوى النفس وحالاتها وسائر الموجودات التي يعلم بها الإنسان.

وقد أبرز المصنّف في أُصول الفلسفة هذه النظرية، وفسّر رجوع العلم الحصولي إلى الحضوري بهذا النحو، واعتبر ان تبديل العلم الحضوري إلى العلم الحصولي هو عمل يختص بقوّة خاصّة من قوى النفس، وهذه بعض عباراته في هذا المجال:

١ ـ لابدَّ من الوصول إلى الواقع بمقتضى الدلالة على الخارج وكاشفية العلم والإدراك، أي يوجد علم حضوري في مورد كل علم حصولي، ومن هنا يجب أن نصل إلى الواقع الذي هو منشأ الآثار، أي أن نحصل عليه بالعلم الحضوري، وعندها امّا أن يؤخذ منه العلم الحصولي بلا واسطة (وهو المعلوم الحضوري مع سلب منشئية الآثار)، أو بواسطة التصرّف الذي تقوم به فيه القوّة المدركة، ومصداقه أحياناً المدركات المحسوسة الموجودة في الحس بواقعيتها حيث تنالها القوّة المدركة، وأحياناً أُخرىٰ تكون المدركات غير محسوسة.

٢ ـ العلم الحضوري هو علم يحصل فيه العالم بواقعيّته على واقعية المـعلوم، ومن البديهي ان الشيء الذي هو غيرنا وخارجنا لن يكون عيننا وداخل واقعيتنا. وكل واقعية نحصل عليها فيجب إمّا أن تكون عين وجودنا، أو أن تكون من المراتب الملحقة بوجودنا.

٣ ـ نحن نعلم علماً حضورياً بأنفسنا وقوانا وأعضائنا وأفعالنا الإرادية، وقد قيل في المقالة الرابعة ان المحسوسات موجودة في الحواس بواقعيتها، وهذا نحو من العلم الحضوري، وإن كان يفترق عن سائر العلوم الحضورية.

٤ ـ ان العلم الحضوري لايستطيع من نفسه أن ينتج علماً حصوليّاً، فيجب أن يستعين بشيء آخر. فتلك القوّة التي عملت على الظاهرة الحسيّة، وحصلت عـلى النسب بين الأجزاء وقامت بالحكم، فهي التي حصلت على هذه المعلومات، في حين انّه لم يكن لها آثار خارجية، أي هي صور ليست منشأً للآثار الخارجية، أي كانت معلومة بالعلم الحصولي من قبل هذه القوّة، فعمل هذه القوّة هو تهيئة العلم الحصولي، حيثما تصل إلى واقعيّة الشيء، وتقوم بالإتصال والارتباط المادّي.

٥ ـ من جهة اُخرىٰ نشاهد في أنفسنا (واقعيتنا) ـ ومع اننا واضحون لأنفسنا ـ اننا نحصل في أنفسنا ـ حيث اننا واحد حقيقي ـ على جميع أقسام الإدراكات (حسّية وكليّة ومفردة ومركّبة وتصوّرية وتصديقيّة)، ومـن هـذا الطـريق يكـون للـقوّة المذكورة (المبدلة للعلم الحضوري إلى علم حصولي) نحو واحد من الاتصال بجميع هذه العلوم والإدراكات الحضورية، وتستطيع أن تحصل عليها، أي أن تقوم بعملية تبديل لها إلى ظواهر لا أثر لها وان تصنع منها علماً حصوليّاً[١]. ولتوضيح المطلب أكثر فلابدّ أن نذكر قسماً من كلام الشهيد المطهري:

---

١ ـ اصول فلسفه، ج٢، مقاله ٥ .

«خلاصة هذه النظرية ان القوّة المدركة أو قوّة الخيال هي قوّة عملها تصوير الواقعيات والأشياء، سواءً كانت واقعيّات خارجيّة أو كانت واقعيات داخليّة (نفسيّة). وجميع التصوّرات الذهنية المجتمعة في الحافظة، والتي تقع عليها أعمال ذهنية مختلفة، فانّها تتهيّأ بواسطة هذه القوّة. ولا تستطيع هذه القوّة أن تولد من تلقاء نفسها تصوّراً، فالعمل الوحيد الذي تستطيع أن تقوم به انّه إذا أقامت اتصالاً وجوديّاً بينها وبين إحدى الواقعيات، فإنّها تنجز صورة لتلك الواقعية، وتلقيها في الحافظة، فالشرط الأساسي لحصول تصوّرات الأشياء والواقعيات للذهن هو الارتباط والاتصال الوجودي لتلك الواقعيات مع واقعية القوّة المدركة، وهذه القوّة المدركة ـ والتي عملها هو التصوير ـ ليس لها من تلقاء نفسها وجود مستقل، بل هي شعبة من القوى النفسانية، وارتباطها واتصالها الوجودي بواقعية من الواقعيات، انما يحصل عندما تقيم النفس اتصالاً وجودياً بتلك الواقعية.

فيمكن القول ان الشرط الأساسي لحصول تصوّرات الأشياء والواقعيات للذهن هو الاتصال الوجودي لتلك الواقعيات بواقعية النفس، والاتصال الوجودي لواقعية ما بواقعية النفس يوجب أن تحصل النفس على تلك الواقعية من خلال العلم الحضوري، ولذا فإنّ الذهن أو القوّة المدركة تبدأ من هنا، أي عندما تنال النفس عين الواقعية، وتعلم تلك الواقعية علماً حضورياً، والقوّة المدركة (قوّة الخيال) ـ التي سمّيت في هذه المقالة بالقوّة المبدّلة للعلم الحضوري إلى علم حصولي ـ تنجز صورة لها، وتلقيها في الحافظة، واصطلاحاً فهي تعلمها بالعلم الحصولي.

ويطابق هذه النظرية مبنى تمام العلوم الحصولية، أي ان كل معلوماتنا

العادية والذهنية بالنسبة إلى العالم الخارجي والداخلي (النفساني) هي علوم حضورية، وملاك ومناط العلوم الحضورية هو الاتحاد والاتصال الوجودي لواقعية الشيء المدرك وواقعية الشيء المدرَك»[١].

وقال في توضيح القسم الأخير من أقسام العلم الحضوري التي ذكرت سابقاً في كلام العلّامة الطباطبائي: «هذا القسم عبارة عن سلسلة من الخواص المادية للواقعيات المادية الخارجية التي تتّصل بالنفس عن طريق الحواس والاتصال بالقوى الحساسة، من قبيل الأثر المادي الذي يحصل في الشبكة لدى الرؤية، وتؤثّر فيه أعصاب العين بخواصها الخاصّة، وتحت شرائط معيّنة، وتحتويه بشكل وصورة خاصيين.

وهذا القسم بلحاظ ما هو من أهم أقسام العلوم الحضورية، لأنّ أكثر الصور الذهنية التي تعدّ وتُختزن فمن هذا الطريق، ومن هذا الطريق أيضاً تكتسب النفس معلوماتها عن العالم الخارجي.

ويُعلم من هنا ان المحسوس بداية وبالدرجة الأُولى هو الآثار المادية، التي ترد إلى أعصابنا عن طريق العين والاذن والأنف وغيره، وتقوم بفعل وانفعالات، وتصبح كجزءٍ من بدننا ونحن لانحسّ أيّاً من العالم الخارج عن وجودنا بلا واسطة، بل ما نحكم فيه عن طريق الحس بالنسبة إلى العالم الخارجي، فهو مع دخالة نوع من التجربة والتعقّل»[٢].

حاصل الكلام

حاصل ما بيّن في هذا القسم ان جميع المعلومات التي للإنسان حول وجوده

---

١ ـ أُصول فلسفه، ج ٢، ص ٢٧ ـ ٢٨.

٢ ـ ن. م. ص ٤٠.

والموجودات الأُخرىٰ، وبعض المعلومات التصوّرية وبعض العلوم التصديقيّة هي من نوع العلوم الحصولية. وهذه العلوم الحصولية هي نتيجة عمل ونشاط قوّة الخيال أو القوّة المبدّلة للعلوم الحضورية إلى علوم حصولية، وليس لهذه القوّة أيّة فعالية من تلقاء نفسها بدون الارتباط والاتحاد مع الواقعيّة الخارجيّة، وعليه أوّلاً تنال الواقعية بشكل حصوري، ثم تنجز صورة لها، وتلقي تلك الصورة في الحافظة، وتؤسّس الاستدلالات العلمية على أساس هذه الصور الانتزاعية أو المبدّلة. والنتيجة انّه كما ان الإنسان يعلم بواقعيّته ووجوده (أعمّ من النفس أو البدن أو القوى العلمية والعملية)، فهو يعلم أيضاً بالأشياء والموجودات الطبيعية والمادّية وسائر حقائق عالم الخلق (علىٰ حدّ استعداده الفكري والعلمي) وتكون هذه الإدراكات بداية بصورة حضورية، ثم تتبدّل إلى إدراكات حصولية.

٣ ـ اتّحاد النفس مع عالم العقل والمثال

النحو الآخر لرجوع العلوم الحصولية إلى علوم حضورية هو ما ذكره المصنّف في بداية الحكمة ونهاية الحكمة وهوامش الأسفار.

وحاصل هذه النظرية ان المكشوف للعلم وما ينطبق عليه هو حقائق مجرّدة عن المادة، حيث ان بعضها مجرّد بشكل تام، أي ليس مادّياً وليس له عوارض المادّة، والذي هو عالم العقل، وبعضها ليس مادّياً لكن له بعض عوارض المادّة كالمقدار والوضع والشكل وغيره، وهي موجودات عالم المثال والبرزخ، وتنبع جميع معلومات الإنسان من اتحاد النفس بهذين العالمين، أي ان النفس بداية تعلم الموجودات المجرّدة علماً حضورياً عن طريق الارتباط والاتحاد الوجودي بها، عندها تلك القوّة والتي عملها التصوير للواقعيات التي تشاهدها النفس بشكل حضوري؛ تحفظ صورة لها وتبدلها إلى علم حصولي، ولاتقع الموجودات المادّية

متعلّقاً للعلم من جهة المادية والجسمانية، ولا تكشف عنها الصور الذهنية للإنسان. والعلّة في ان الإنسان ينسب صوره العلمية إلى الموجودات المادية ان النفس ولتهيئة جهة الارتباط مع الحقائق المجرّدة العقلية والمثالية فهي مضطرّة لأن ترتبط بداية بالموجودات المادية، وهذا بسبب ان النفس وإن كانت من ناحية الذات مجرّدة عن المادّة، لكنّها ليست مجرّدة بشكل تام، وهي تتعلّق في أفعالها بالمادّة، ولذا بعد حصول تلك الحقائق المجرّدة، وأخذ صورة عنها، تظن ان الصورة المذكورة قد اخذت من الموجودات المادية وان ماهيّتها متّحدة مع ماهية الصور الذهنية، وتفاوتهما ان آثار الماهيات والأشياء المادية لاتترتّب على تلك الصور الذهنية، لكن هذا ليس أكثر من توهّم. والمعلوم هو في الحقيقة ليس سوى تلك الحقائق المجرّدة (العقلية والمثالية)[١].

برهان هذا المطلب

البرهان الذي أُقيم على هذا المطلب الدقيق هو انّه أوّلاً: قد ثبت في الأبحاث السابقة ان الصور العلمية مجرّدة عن المادّة. وثانياً: ان نفس الإنسان تتكامل بواسطة الصور العلمية، وعليه يجب أن تكون الصور العلمية أكمل من وجود النفس حتى تستطيع أن تكمّل النفس. وثالثاً: الصور العلمية واقعيات تحدث للنفس وتقبلها النفس، وفي النتيجة تحتاج إلى أسباب فاعلية، ولا يمكن أن تكون الموجودات هي الأسباب الفاعلية (كما ذكر في الفصل السادس).

فالمبدأ الفاعلي للصور العلمية موجودات مجرّدة عن المادّة، ومن جهة أُخرىٰ فإنّ واقعية العلم ليست سوى حضور المعلوم لدى العالم، فنفس الإنسان ترتبط

---

١ ـ يرجع إلى نهاية الحكمة، م١١، ف١. الأسفار ج١، ص٢٨٦ وج٣ ص٤٥٤.

وتتّحد بنحوٍ ما بتلك الموجودات وتشاهدها، وهذا العلم علم حضوري، وعندها تقوم القوّة المبدّلة للعلم الحضوري إلى علم حصولي بأخذ صورة، وينوجد العلم الحصولي أو المفهومي.

دليل آخر: مبدأ البرهان الأوّل هو أكملية وأقوائيّة وجود المعلوم من وجود العالم. وهنا يمكن البرهنة على هذا المطلب بكيفيّة أُخرىٰ، وهو ان ملاك العلم ـ الذي هو حضور المعلوم لدى العالم ـ لايتحقّق في مورد الموجودات المادية، لأنّ المادّية والجسمانية توجب المستورية والمحجوبية، وكلٌ من أجزاء المادّة مستور ومخفي عن الأجزاء الأُخرىٰ فيما لو أراد أن يحضر لموجود آخر. ويمكن تبيين هذا الاستدلال بهذه الصورة:

١ ـ المعلوم حاضر لدى العالم.

٢ ـ لايحضر أي موجود مادي لا لنفسه ولا لغيره.

النتيجة: أي موجود مادي هو غير معلوم[1]. وإذا كان العلم الحضوري غير

---

١ ـ قد ذكر المصنّف كلا البرهانين، فقد ذكر البرهان الأوّل في الفصل السادس، وأيضاً في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشر في نهاية الحكمة.

وقد ذكر البرهان الثاني صدر المتألهين، وقد أوضحه المصنّف على الشكل التالي: «محصل ما أفاده ﷺ ان الجواهر الجسمانية يغيب بعض أجزائها عن بعض ففي وجودها قوّة عدمها، وما كان كذلك لم يتمّ وجوده لذلك بحضور كلّ جزء للآخر والمجموع للمجموع الكل. ومن شرط إدراك المدرِك ان ينال تمام المدرَك. فالجوهر المادّي وكذا اعراضه لايتعلّق بها علم، وبعبارة أُخرى الصور المادية لاتكون صور علمية»، ثم قرّر هذا البرهان بكيفيّة أُخرىٰ على أساس الحركة الجوهرية وقال: «ان الصورة العلمية حاصلة لنا نوعاً من الحصول بالضرورة، لكن مجرّد حصول شيء بشيء لايوجب العلم، لأنّ الحاصل لو لم يجتمع جميع أجزاء وجوده له لغاب بعضها عن بعض، والمجموع عن المجموع كما في الحركة، والغيبة تنافي ←

ممكن بالنسبة إلى الموجود المادي، فلن يتحقّق العلم الحصولي أيضاً.

وقد أبطل المصنّف نظرية شيخ الإشراق ـ ان جميع الموجودات يعلمها الحق تعالىٰ بالعلم الحضوري (را: ف ٥، م ١٢) ـ على أساس هذا الأصل انّه لايمكن تعلّق العلم بالموجود المادّي، وبعبارة أُخرىٰ لايتحقّق الحضور في الموجود المادّي.

وفي بحث علم الباري صرّح صدر المتألهين بهذا المطلب: ان الموجودات المادّيّة لايتعلّق بها العلم حقيقة، وما يتعلّق به العلم حقيقة هو حقائق مجرّدة (عقلية أو مثالية)، فيقول: «**أكثر الأقوام ذاهلون عمّا حقّقناه من ان لا حضور لهذه المادّيات والظلمات عند أحد، ولا انكشاف لها عند مباديها إلّا بوسيلة أنوار علمية متّصلة بها، هي بالحقيقة تمام ماهياتها الموجودة بها**»[١].

دراسة وتحقيق

سنذكر بعض المطالب في جانب هذه النظرية:

١ ـ يعتقد صدر المتألهين ان الشعور والعلم يلازمان الوجود، ولذا يوجد في جميع مراتب الوجود نوع من الشعور والعلم، وهنا كيف يقال ان عالم المادّة لايتعلّق به علم وشعور؟

ويجيب السبزواري على هذا الإشكال فيقول: ان نفي العلم بالنسبة إلى الموجودات المادية هو بمعناه الخاص، أي بمعنى الدرك والعلم، وهو المعنى الذي قيل في تعريف الحياة: (الحي هو الدراك الفعّال)، وعمومية العلم هو بالمعنى الذي يرادف

← العلم، لكن الجواهر المادية وعوارضها متحرّكة غير حاضرة الوجود، فالصورة العلمية سواء كانت صورة جوهر أو عرض حاضرة للعالم، ولو لم تكن حاضرة في نفسها استحال حضورها لغيرها. فالصورة العلمية يجب أن تكون مجرّدة في نفسها حاصلة للعالم نوعاً من الحصول». الأسفار ج ٣، ص ١٢٩٧.

١ ـ الأسفار ج ٦، ص ١٦٤.

الوجود، مثلما ان الحياة تستعمل أحياناً بالمعنى العام والمساوق للوجود[١].

٢ ـ لازم هذه النظرية ألّا يتعلّق العلم بالموجود المادّي، وأن يكون مجهولاً من قبل الإنسان وغيره، ولايمكن الالتزام بهذا المطلب.

وللمصنّف كلام في بعض تعاليقه على الأسفار يمكن أن يكون جواباً لهذا الإشكال، وحاصله: ان الموجود المادّي من جهة كونه متغيّراً لايتعلّق به العلم، لأنّ شرط العلم الحضور، واجزاء الموجود المادي غير ثابتة، فلن يكون لها حضور، ومع ذلك فإنّ للموجودات المادية جنبة ثبات، والعلم يتعلّق بها من تلك الجنبة. وبعبارة أُخرىٰ، ما لا يتعلّق به العلم هو الحركة القطعية لا الحركة التوسّطية، والتوسّط أمر ثابت، والثبات هو أيضاً من شؤون التجرّد[٢].

وتوضيح هذا المطلب ان لجميع الموجودات المادية جنبتان، جنبة التغيّر والتجدّد والتي يعبّر عنها بعالم الخلق والطبيعة، وجنبة الثبات والفعلية، والتي يعبّر عنها بعالم الملكوت. وقد استفاد المصنّف هذا المطلب من آيات متعدّدة من القرآن الكريم في تفسيره الميزان، لأنّ بعض الآيات فسّرت الأمر الإلهي بكلمة «كن» ﴿انّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾(يس : ١٨٣)، وكلمة «كن» ليست من قبيل اللفظ، بل المقصود بها الفعل والإيجاد الإلهي (كما قال الإمام علي عليه السلام في الخطبة ١٨٦ في نهج البلاغة)، واعتبر الأمر الإلهي دفعي الواقعي لا تدريجي، حيث يقول تعالىٰ: ﴿وما أمرنا إلّا واحدة كلمحٍ بالبصر﴾ (القمر : ٥٠)، وبعد أن يفسّر الأمر الإلهي بكلمة «كن» يقول تعالىٰ: ﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كلّ شيء﴾

---

١ ـ ن. م. ص ١٦٥.

٢ ـ «ان الذي تجده النفس باتحادها بالعضو المتّحد مع الصورة الحاصلة هي الصورة الحاصلة بعينها، وما تجده هو التوسطية من الحركة دون القطعية، والتوسطية ثابتة غير متغيّرة، والثبات من شؤون التجرّد». م. ن. ص ١٦٤.

(يس : ٨٣).

ويقول أيضاً: ان جميع الموجودات الطبيعية (وغيرها) والتي لكل منها مقدار وأثر خاص قد أنزلها الله وحقيقتها موجودة في الخزانة الإلهية، حيث يقول تعالىٰ: ﴿وان من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدرٍ معلوم﴾ (الحجر : ٢١)[١].

وعليه فإنّ هذه الموجودات الطبيعية ـ والتي جنبتها الظاهرية بمعيّة القوّة والاستعداد والتغيير والتدريج ـ لها باطن ثابت بالفعل وغير تدريجي، وهو ملكوتها، وفي هذه الصورة تحل مشكلة ربط المتغيّر بالثابت، وأيضاً مشكلة تعلّق العلم بها، مع الالتفات إلى ان شرط العلم حضور المعلوم لدى العالم، ويستلزم الحضور الثبات والفعلية.

٣ ـ رأى السبزواري أن عدم تعلّق العلم بالموجودات المادّية مختص بالإنسان، امّا بالنسبة إلى المبادئ العالية للوجود وخصوصاً الخالق، فهي معلومة لهم، لأنّ الموجودات الطبيعية بالنسبة إلينا نحن البشر متغيّرة وغير حاضرة لدينا، لأنّنا لانحيط بها، لكن المبادئ العالية تحيط بها، ولذا فإنّ جميع عالم الطبيعة ثابت وحاضر بالنسبة إليها[٢].

وعلى كلّ حال فإنّ هذه المسألة دقيقة وعميقة، وتحتاج إلى بحث وتحقيق أكثر، ونحن سنكتفي بهذا المقدار لأنّ المقال لايسع لأكثر من هذا. وفي النهاية نشير إلى ان ما ذُكر في أُصول الفلسفة هو قابل للفهم أكثر وهو يناسب أكثر أُسلوب البحث الفلسفي والاستدلالي، ومع ذلك فإنّ ما ذُكر في البداية والنهاية أعمق ويحتاج فهمه إلى ذوق عرفاني وفكري دقيق «والله هو الموفّق الملهم».

---

١ ـ يرجع الى: تفسير الميزان ج٨، ص ٣٢٠.

٢ ـ م. ن. ص ١٦٥.

الفصل الحادي عشر

كل مجرّد فهو عاقل

لأنّ المجرّد تام ذاتاً، لا تعلّق له بالقوّة، فذاته التامّة حاضرة لذاته موجودة لها، ولا نعني بالعلم إلّا حضور شيء لشيء بالمعنى الذي تقدّم[1]، هذا في علمه بنفسه؛ وأمّا علمه بغيره، فانّ له، لتمام ذاته، إمكان أن يعقل كل ذات تام يمكن أن يعقل، وما للموجود المجرّد بالامكان فهو له بالفعل، فهو عاقل بالفعل لكل مجرّد تام الوجود؛ كما أنّ كل مجرّد فهو معقول بالفعل وعقل بالفعل.

فإن قلت: مقتضى ما ذكر كون النفس الإنسانية عاقلة لكل معقول، لتجرّدها؛ وهو خلاف الضرورة.

قلت: هو كذلك، لكن النفس مجرّدة ذاتاً لا فعلاً، فهي لتجرّدها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، لكن تعلّقها فعلاً يوجب خروجها من القوّة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة؛ فإذا تجرّدت تجرّداً تامّاً، ولم يشغلها تدبير البدن، حصلت لها جميع العلوم حصولاً بالعقل الإجمالي، وتصير عقلاً مستفاداً بالفعل.

---

١ ـ في الفصل الاول .

وغير خفيّ: أنّ هذا البرهان إنّما يجري في الذوات المجرّدة الجوهريّة، التي وجودها لنفسها؛ وأمّا أعراضها، التي وجودها لغيرها، فلا، بل العاقل لها موضوعاتها.

شرح المطالب

في البداية بيّن في هذا الفصل أصل كلّي في باب العلم، ثم أجيب على اشكال، وفي النهاية ذكرت تبصرة لذلك الأصل. وللأصل المذكور ثلاثة مصاديق:

١ ـ كل موجودٍ مجرّدٍ عاقلٌ.

٢ ـ كل موجودٍ مجرّدٍ معقول.

٣ ـ كلّ موجودٍ مجرّدٍ عقلٌ.

للمطلب الأوّل والثاني برهان واحد، وهو ان العاقلية أو المعقولية هما أمر ممكن بالنسبة إلى الموجود المجرّد، لأنّ شرط العلم ـ وهو التجرّد ـ حاصل، والممكن للموجود المجرّد بالإمكان العام ـ أي لايمتنع ـ فهو حاصل له بالفعل، ولذا فإنّ الموجود المجرّد هو بالفعل عاقل وبالفعل معقول.

والدليل على المطلب الثالث؛ هو ان العقل عين المعقول، وعليه كما ان المعقولية ثابتة بالفعل للموجود المجرّد، فالعقلية ثابتة له أيضاً.

وهنا يشكل في مورد النفس، انّه بناءً على الأصل المذكور يجب أن تكون نفس الإنسان عالمة بجميع المعقولات، والحال ان الواقع علىٰ خلاف هذا.

وقد أورد هذا الإشكال على الشيخ الرئيس أحد معاصريه. وجواب الشيخ الرئيس عليه هو ما ذكر في المتن، وهو ان النفس ليست مجرّدة تجرّداً تامّاً، فهي مجرّدة

بلحاظ الذات فقط، لكنّها بلحاظ الأفعال متعلّقة بالمادة، ومن هذه الجهة يكون الاشتغال بالبدن مانع عن أن تتعقّل جميع المعقولات بالفعل. نعم إذا انقطعت علاقتها بالبدن بشكل كلّي، ووصلت إلى مرحلة التجرّد التام، فعندها تتعقّل جميع المعقولات بنحو البساطة والإجمال.

امّا صدر المتألهين فرأى ان جواب الشيخ الرئيس غير وافٍ بالغرض، فقال: ان الشيخ وأتباعه عدّوا النفس موجوداً مجرّداً وفعليّاً من البداية (روحانية الحدوث والبقاء)، والمادّة البدنية وإن كانت شرطاً لإفاضة وجودها الشخصي من واهب الصور، لكنّها ليس لها دخالة في قوام ذاتها، وعليه إذا فرضنا انّه في مرحلة الطفولة كانت النفس مفارقة للبدن؛ فيجب أن تكون قادرة علىٰ تصوّر جميع المعقولات، مع انّه ليس كذلك، ولا تكون نفس الطفل ـ إذا انفصلت عن بدنه ـ واجدة لجميع الصور العقلية.

وعليه الجواب الصحيح أن نقول: ان نفس الإنسان وإن كانت في بداية وجودها مجرّدة عن الصور الطبيعية، لكنّها ليست مجرّدة عن الصور الخيالية، وما يدلّ على التجرّد العقلي للنفس انّها تتعقّل المعقولات مع خاصّية معقوليّتها، أو انّها تتعقّل الوحدة العقلية والبسائط العلمية، ولا يتحقّق هذا الأمر إلّا في قليل من النفوس، وأكثر النفوس ليست خالصة في مورد هكذا تعقّل، وتعقّلاتها مخلوطة بنوع من التخيّل.

نعم إذا استطاعت النفس ـ فضلاً عن تجرّدها عن عالم المادّة ـ أن تتجرّد عن عالم الخيال، وان تدرك الصور العقلية مع البراهين اليقينيّة والحدود الحقيقيّة، فعندها تكون عقلاً ومعقولاً بالفعل، وتتعقّل كل حقيقة وماهيّة تريد، لأنّها تكون قد

خرجت من مرتبة القوّة (مرتبة الخيال) ووصلت إلى مرتبة الفعلية[١].

وتبصرة هذا الأصل ان كل موجود فضلاً عن كونه مجرّداً وقائماً بذاته ووجوده لنفسه، فهو أيضاً عاقل بالفعل. لكن الموجود القائم بغيره ووجوده لغيره، فهو ليس عاقلاً من دون موضوعه، وعليه فإنّ العاقل في موردها هو موضوعاتها، أي ان اعراضها ليست عاقلة لها، بل ان موضوعات تلك الأعراض هي التي تعقلها.

---

١ ـ يرجع إلى: الأسفار ج٣، ص٤٥٨ ـ ٤٦١.

الفصل الثاني عشر

في العلم الحضوري، وانّه لايختص بعلم الشيء بنفسه

قد تقدّم: أنّ الجواهر المجرّدة لتمامها وفعليّتها حاضرة في نفسها لنفسها، فهي عالمة بنفسها علماً حضوريّاً؛ فهل يختص العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه، أو يعمّه وعلم العلّة بمعلولها إذا كانا مجرّدين، وبالعكس؟ المشّاؤون على الأوّل؛ والاشراقيّون على الثاني، وهو الحقّ.

وذلك: لأنّ وجود المعلول، كما تقدّم[1]، رابط لوجود العلّة، قائم به، غير مستقل عنه؛ فهو، إذا كانا مجرّدين، حاضر بتمام وجوده عند علّته، لا حائل بينهما، فهو بنفس وجوده معلوم لها، علماً حضوريّاً.

وكذلك: العلّة حاضرة بوجودها لمعلولها القائم بها المستقل باستقلالها، إذا كانا مجرّدين، من غير حائل يحول بينهما، فهي معلومة علماً حضوريّاً، وهو المطلوب.



---

١ ـ في الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

شرح المطالب

بحث في هذا الفصل في أقسام العلم الحضوري، ويوجد في هذا المورد اختلاف بين الفلاسفة المسلمين. فقد رأى فلاسفة المشاء ان العلم الحضوري منحصر في علم الذات بالذات، وحتّى علم الله تعالىٰ بالموجودات فقد عدّوه علماً حصوليّاً يحصل بواسطة الصور الارتسامية. امّا فلاسفة الاشراق فقد رأوا ان دائرة العلم الحضوري أوسع، وعدّوا علم العلّة بالمعلول والمعلول بالعلّة علماً حضوريّاً. ومع الالتفات إلىٰ شرط تجرّد العلم الذي يعتقد به صدر المتألهين والمصنّف، فإنّ العلّة والمعلول يعلمان بعضهما عندما يكون كلّ منهما مجرّداً. ولإيضاح هذا البحث بداية نبيّن تفاوت العلم الحضوري والعلم الحصولي، ثم نذكر أقسام العلم الحضوري.

أ ـ تفاوت العلم الحضوري والعلم الحصولي

يوجد بين العلم الحضوري والعلم الحصولي فرقان واضحان:

١ ـ **التفاوت من ناحية العلم والمعلوم:** وهو ان العلم الحصولي يكون عندما تكون واقعية العلم وواقعية المعلوم أمرين منفصلين، كعلمنا بالأرض والسماء والشجر. فواقعية العلم هنا هي الصورة في ذهننا للأشياء المذكورة، وواقعية المعلوم ذات مستقلّة عن وجودنا موجودة في الخارج.

امّا العلم الحضوري فيكون عندما تكون واقعية المعلوم عين واقعية العلم، ويحصل المدرك على الشخصية الواقعية للمعلوم بدون وساطة التصوير الذهني، كأن نريد القيام بعملٍ ما، فواقعية الإرادة واضحة لنا، ونحصل علىٰ هذه الحالات بدون وساطة التصوير الذهني.

٢ ـ **التفاوت من ناحية العالم:** وهو انّه في العلم الحضوري لا دخالة للقوّة الخاصّة والآلة الخاصّة. وامّا في العلم الحصولي فلابدّ من دخالة قوّة خاصّة من قوى النفس المختلفة والتي عملها التصوير، وتقوم بإعداد الصورة، والنفس تعلم بواسطة

تلك القوّة. فمثلاً عندما يريد شخص ما أمراً ما، ويحصل على إرادته حضوراً، فهو يحصل على واقعية الإرادة بذاته وواقعيّته، أي ان ما حصل على الإرادة هو الأنا بلا واسطة، والنفس تحصل على حدٍّ سواء علىٰ جميع الواقعيات النفسية المرتبطة بالجنبات المختلفة الإدراكية والشوقية والتحريكية، من قبيل العواطف والشهوات والتحريكات والإرادة والأفكار والأحكام. وامّا عندما تعلم من خلال العلم الحصولي بواقعية ما، فتكون قد اعدّت صورة عن تلك الواقعية بواسطة قوّة خاصّة من القوى النفسانية المختلفة، أي قوّة الخيال، وعليه لا يرتبط العلم الحضوري بجهاز خاص من الأجهزة النفسانية المختلفة، لكن العلم الحصولي يرتبط بجهاز خاصّ يسمّىٰ بجهاز الذهن أو الجهاز الإدراكي[1].

ب ـ أقسام العلم الحضوري

يمكن تلخيص أقسام العلم الحضوري في مورد الإنسان في هذه الموارد:

١ ـ علم النفس بنفسها.

٢ ـ علم النفس بقواها الإدراكية وغير الإدراكية.

٣ ـ علم النفس بالحالات النفسانية، والخواص الروحية، كالعواطف والشهوات والاشتياق والإرادة...

٤ ـ علم النفس بالصورة التي تأخذها قوّة الخيال للأشياء والواقعيات التي ترتبط بها النفس.

٦ ـ علم النفس بالموجودات المثالية والعقلية التي تعدّ في الواقع من مبادئ وعلل وجود النفس وكمالاتها العلمية.

وتتّضح الأقسام المذكورة من مطالعة المطالب التي بيّنت في الفصل السابق، وسيكتفى هنا بهذا المقدار.

---

١ ـ أُصول فلسفه ج ٢، ص٢٨ ـ ٢٩ (الهامش).

المرحلة الثانية عشر

مباحث واجب الوجود تعالىٰ

١ ـ اثبات وجود الله.

٢ ـ دراسة صفاته.

٣ ـ البحث في الافعال الالهية.

مقدّمة في مطالب

قبل الدخول في مباحث هذه المرحلة، لابد بداية من ذكر مطالب :

أ ـ منزلة وأهمية مباحث الالهيات

لاشك ان أفضل وأرقى المباحث، هي المباحث التي ترتبط بالله تعالىٰ، لأنّ فضيلة كل علم ترتبط بفضيلة موضوع ذلك العلم، ووجود واجب الوجود تعالى هو أشرف جميع الموجودات، وعليه فان معرفة الله تعالى هي أعلى المعارف.

والبحث المرتبط بالالهيات أفضليته غير مقتصرة على مباحث العلوم الأُخرىٰ، بل هو أفضل من سائر مباحث الفلسفة الأولى والعلم الأعلى. ويمكن عدّه غاية بقية المباحث، كما أشار إلى ذلك المصنف في بداية الكتاب، فقال: «**وغايته تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود، وبالأخص العلّة الأُولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات واسمائه الحسنى وصفاته العليا، وهو الله عز اسمه**».

ويقول صدر المتألهين في هذا المورد: «ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها، وهو الايمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر المشار إليه في قوله تعالىٰ: ﴿**والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله**﴾ (البقرة : ٢٨٥)، وقوله تعالىٰ: ﴿**ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر**

فقد ضلّ ضلالاً بعيداً﴾ (النساء: ١٣٦)، ثم اشار إلى ان القرآن والبرهان متفقان على ان تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس ـ أي العلم بالمبدأ والمعاد ـ موجب للربح الأبدي، وتركه موجب للخسران الدائم[١].

وأهمية مباحث الإلهيات قائمة على أساس ان قسماً كبيراً من آيات القرآن الكريم قد اختصت بها، كالآيات التي تبيّن طرق معرفة الله وصفات الجمال والجلال الإلهي، أو تبحث في المعاد، أو في رسالة الأنبياء وأوصاف وأهداف رسالاتهم، وهذه المطالب الثلاثة هي من اُمّهات المعارف الإلهية، والتي أهمّها بحث «معرفة الله».

وقد سأل أحدهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما رأس العلم» فأجابه صلى الله عليه وآله وسلم: «ان تعرفه بلا مثال ولا شبه، وتعرفه إلهاً واحداً خالقاً قادراً أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً، لا كفو له ولا مثل له، فذاك معرفة الله حق معرفته»[٢].

ويقول الامام الصادق عليه السلام: «ان أفضل الفرائض وأوجبها على الإنسان معرفة الربّ والاقرار له بالعبودية، وحدّ المعرفة أن يعرف انّه لا إله غيره ولا شبيه له ولا نظير، وان يعرف انه قديم...»[٣].

وقيمة البحوث المرتبطة بالإلهيات والتوحيد هي على أساس ان أمير المؤمنين علي عليه السلام قد خصّ قسماً كبيراً من خطبه وكلامه بها. وفي نظره عليه السلام ان البحوث التي ترتبط بمعرفة الله هي بحوث ضرورية حتى في ميدان الجهاد، حيث ينقل الشيخ الصدوق بسنده عن مقدام بن شريح بن هانئ، وهو عن أبيه حيث قال: في حرب الجمل سأل أمير المؤمنين أحدُ أصحابه: «أتقول ان الله واحد؟» فرأى

---

١ ـ الأسفار ٦: ٧ ـ ٩.

٢ ـ بحار الأنوار ٣: ١٤.

٣ ـ نفس المصدر ٤: ٥٤.

أصحاب الامام عليه السلام ان هذا السؤال هو في غير موقعه، فقالوا: أولا ترى الامام قد شغلته الحرب؟! لكن الامام عليه السلام أجابهم: «دعوه، فإنّ الذي يريده الاعرابي، هو الذي نريده من القوم»[١].

ب ـ البحث عن الله فطري لدى الإنسان

بالنسبة إلى المسائل المرتبطة بمعرفة الله فانه يبحث في مطلبين على أساس كونهما أُموراً فطرية، الأول البحث عن الله، والثاني معرفة الله. ومقصودنا الآن هو المطلب الأوّل، واما المطلب الثاني فيرتبط بأدلّة اثبات وجود الله، وهو ما سيطرح في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

وقد يقول البعض انه لماذا يجب أن نبحث في مسألة الله؟ والجواب: ان هذا البحث هو مقتضى عقل وفطرة الإنسان، فقد أثبت علم النفس وسلوك الإنسان أيضاً يشهد على ان الإنسان موجود باحث بشكل فطري، ويريد أن يتعرّف على أسباب وعلل الحوادث. وكما يبحث عن علّة كل ظاهرة من الظواهر، فهو يبحث أيضاً عن علّة مجموع الموجودات. وهو البحث في مسألة الله.

ويقول المصنّف في أُصول الفلسفة: «**المسلّم انه من اليوم الذي يقدم لنا التاريخ نفسه، أو من خلال الأبحاث العلمية عن عصور ما قبل التاريخ، نصل إلى ان البشر ومن أوّل أيّام وجودهم لم يهدؤا في هذا الموضوع، وكانوا دائماً في حالة بحث وتحقيق فيه... وإذا لم نعتبر إثبات هذه الموضوعات فطرية (مع كونها فطرية)، فان أصل البحث عن خالق العالم فطري، لأنّ البشر عندما ينظرون إلى العالم مجتمعاً يشاهدونه على انّه واحد، ويريدون أن يعرفوا ان العلّة التي تثبت**

١ ـ توحيد الصدوق، الباب ٣، الرواية ٣.

بغريزتهم الفطرية في مورد كل ظاهرة من الظواهر، فهل تثبت أيضاً في مورد مجموع العالم؟»[1].

الجواب على سؤال: هنا يطرح هذا السؤال انه إذا كان البحث في الإلهيات ومعرفة الله فطري، فلماذا لايوجد لدى غالب أفراد البشر تلك الرغبة في هذا البحث. وأكثر ما يبحثون في الموضوعات التي ترتبط بحياتهم المادية؟

الجواب: لازم فطرية أمر ما ليس أن يكون لجميع الافراد وفي جميع الحالات رغبة به وان يعملوا بمقتضاه، لان ظهور آثار الأُمور الفطرية مشروط بشروط ورفع موانع، مثل الا يكون هناك شروط محيطية واجتماعية وحالات وشروط فردية تخالف ذلك الأمر الفطري، لانه في هذه الصورة لن يكون للفطرة تأثير. وبعبارة أُخرىٰ فان فطرية أمر ما ليست علّة تامّة لميل الإنسان إلى الأمر الفطري، بل هو مقتضى له، حيث تستطيع العوامل المخالفة ان تبطل أثره، مثلما ان الشروط والعوامل الموافقة توجب تأثيره. ولايختص هذا المطلب بالفطرة الدينية، بل يجري في مورد جميع الميول الفطرية للانسان، فمثلاً العلاقة بالعلم هي من الامور الفطرية، لكن أكثر الناس ليس لديهم تلك الرغبة به، وغالباً ما ينشغلون بمشكلاتهم الحياتية اليومية، وحتى ان الطلبة والباحثين في المسائل العلمية وعندما يتركون مراكز تحقيقهم، ويصبحون في محيطهم الحياتي والاجتماعي وينشغلون بالمسائل العملية، فانهم ينسون العلم بشكل كلّي، ولايظهرون ميلاً إليه، لكنهم عندما يرجعون إلى مركز التحقيق تعود رغبتهم إلى البحث والتحقيق. وهذا القانون حاكم في مورد سائر الميول الفطرية والغريزية للإنسان، وحتى في الغرائز كحس الجوع والعطش والغريزة الجنسية، فان الشرائط الحياتية المختلفة والحالات المختلفة للانسان لها دور

---

١ ـ أُصول فلسفه ٥: ٣ ـ ٤.

مهم في بروز آثارها. ويمكن تقرير هذا المطلب على الشكل التالي: ان الميول الفطرية والغريزية للإنسان هي متعدّدة وذات قدرة محدودة، ولذا فان الاهتمام الزائد ببعض هذه الميول يوجب عدم الالتفات أو قلته ببعضها الآخر.

ج ـ مباحث الإلهيات هل هي من مسائل الفلسفة الأُولىٰ؟

موضوع الفلسفة الأُولى هو الموجود بما هو موجود، أي ان الفلسفة الأُولى تبحث في مسائل تعد من التقسيمات الأوّلية والأحكام الكلية للوجود، ولاتبحث في المسائل التي ترتبط بالأحكام الخاصة للموجودات. والآن يطرح هذا السؤال: ان مباحث الإلهيات هل هي من مسائل الفلسفة الاولى، مع ان هذه المباحث لاترتبط بمطلق الوجود، بل ترتبط بوجود خاص هو واجب الوجود؟

طرحت في هذا المجال آراء مختلفة، فاعتبر البعض ان مباحث الإلهيات هي فن مستقل، وعدّها البعض الآخر قسماً من الفلسفة الأُولىٰ. وبالنسبة إلى كيفية كونها من مسائل الفلسفة الأُولى فقد ذكرت وجوه مختلفة؛ فحكماء اليونان إلى ما قبل أرسطو كانوا يعدّون علماً واحداً العلمَ الإلهي (الإلهيات) والعلمَ الكلّي الذي يبحث في التقسيمات الأوّلية للوجود، لكن ارسطو وأتباعه عدّوهما علمين اثنين. ولذا في نظر القدماء ان للحكمة النظرية ثلاثة أقسام: (الحكمة الطبيعية والحكمة الرياضية والحكمة الإلهية)، وفي نظر ارسطو وأتباعه ان لها أربعة أقسام (الأقسام المذكورة بالاضافة إلى العلم الكلّي[1])، ولصدر المتألهين كلام في كيفية دخول المباحث الإلهية في الفلسفة الأُولى، وسنذكر حاصله:

للحكمة النظرية ثلاثة أقسام:

---

١ ـ تعليقة صدر المتألهين على الهيات الشفاء: ٤.

١ ـ الحكمة الطبيعية، وهي تبحث في أُمور مشروطة بالمادّة في الوجود الخارجي والوجود الذهني أيضاً (في مقام التعريف)، ويسمىٰ هذا القسم بالحكمة السُفلىٰ.

٢ ـ الحكمة الرياضية وهي التي تبحث في أُمور تحتاج إلى المادّة في وجودها الخارجي، لكنها في وجودها الذهني تتصوّر بدون الإلتفات للمادة، وتسمّى بالحكمة الوسطىٰ.

٣ ـ العلم (الحكمة) الأعلىٰ، والذي يبحث في أُمور لايشرط وجودها الخارجي بالمادة والاستعداد، وان انطبقت في بعض الموارد على المصاديق المادية، لكن مادية المصداق ليست أمراً لازماً لاينفك. وللعلم الأعلىٰ قسمان:

أ ـ العلم الكلّي أو الفلسفة الأُولى التي تبحث في التقسيمات الأوّلية للوجود، مثل: الواجب والممكن، والواحد والكثير، والعلّة والمعلول، والكلي والجزئي وغيره.

ب ـ العلم الالهي (الإلهيات)، والتي يعبّر عنها في الاصطلاح اليوناني بكلمة «اثولوجيا»، أي معرفة الربوبية، وموضوع هذين الفنّين أمر واحد، وهو الموجود من حيث هو موجود[١].

امّا المصنّف في نهاية الحكمة، فقد بيّن وجه دخول مباحث الإلهيات في الفلسفة بكيفية أُخرىٰ، فقال: «**وهي بالحقيقة مسائل متعلقة بمرحلة الوجوب والإمكان، أفردوا للكلام فيها مرحلة مستقلة اهتماماً بها واعتناءً بشرافة موضوعها**»[٢].

وعلى كل حال فقد راج بين الفلاسفة المسلمين ان قسمي العلم الأعلى

---

١ ـ شرح الهداية الاثيرية: ٤.

٢ ـ المرحلة ١٢.

(الفلسفة الأُولى والربوبيات) يسمّيان بالإلهيات، فالقسم الأوّل بالإلهيات بالمعنى الأعم، والقسم الثاني بالإلهيات بالمعنى الأخصّ.

امّا الحكيم السبزواري فيقول: ان العلم الأعلى يسمّى بالعلم الإلهي بالمعنى الأعمّ كما يسمّى بالفلسفة الأُولى وحكمة ما قبل الطبيعة وحكمة ما بعد الطبيعة[١].

ويبيّن المحقّق الآملي الوجه في تسمية الفلسفة الأُولى بالالهيات، فيقول: «لأنّ البحث عن أحوال الموجود من حيث هو موجود أعمّ من الواجب والممكن يرجع إلى البحث عن الباري عز اسمه وأفعاله! لأنّ وجود الواجب ليس إلّا هو نفسه، ووجود الممكن ليس إلّا آثاره وأفعاله، فالبحث عن الوجود المطلق بحث عنه سبحانه وعن آثاره وأفعاله»[٢].

اما وجه تسميتها بالإلهيات بالمعنى الأعم فواضح، لأنّ موضوعها أعمّ من الواجب والممكن، في مقابل الإلهيات بالمعنى الأخصّ والتي تبحث فقط في الواجب.

---

١ ـ شرح المنظومة، المقصد الثالث (الحاشية).

٢ ـ درر الفوائد ١: ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

الفصل الأوّل

في اثبات ذاته تعالىٰ

حقيقة الوجود ـ التي هي أصيلة لا أصيل دونها، وصرفة لا يخالطها غيرها، لبطلان الغير، فلا ثاني لها، كما تقدّم في المرحلة الأُولىٰ[1] ـ واجبة الوجود، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه، وامتناع صدق نقيضه ـ وهو العدم ـ عليه؛ ووجوبها إمّا بالذات أو بالغير، لكن كون وجوبها بالغير خلف، إذ لا غير هناك، ولا ثاني لها؛ فهي واجبة الوجود بالذات.

حجة أُخرىٰ

الماهيات الممكنة المعلولة موجودة، فهي واجبة الوجود، لأنّ «الشيء ما لم يجب لم يوجد»؛ ووجوبها بالغير، إذ لو كان بالذات، لم يحتج إلى علّة؛ والعلّة، التي بها يجب وجودها موجودة، واجبة؛ ووجوبها إمّا بالذات، أو بالغير وينتهي إلى الواجب بالذات، لاستحالة الدور والتسلسل.

---

١ ـ في الفصل الرابع والفصل السابع.

شرح المطالب

ذكر في هذا الفصل برهانان من براهين اثبات وجود الله. والبرهان الأوّل هو برهان الصدّيقين، والذي يعدّ من ابتكارات صدر المتألهين. والبرهان الثاني هو برهان الإمكان، وهو من ابتكارات الشيخ الرئيس. وكلٌ من البرهانين عقلي صرف ومحكم. وسنشرح كلّاً منهما علىٰ حدة.

برهان الصدّيقين

يبتني هذا البرهان على مقدّمات بعضها بديهي، وبعضها الآخر ثبت في الفلسفة. وسمّي هذا البرهان ببرهان الصديقين، لأنّه لايجعل واسطة لإثبات وجود الله تعالى سوى حقيقة الوجود. وبما ان حقيقة الوجود ـ والتي هي الوجود الصرف ـ هي واجب الوجود، فيستدل بوجود الله على وجوده، ويقول صدر المتألهين: «أسدّ البراهين وأشرفها إليه هو الذي لايكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به (تعالىٰ) عليه...»[١].

ولابدّ من التذكير بأن الشيخ الرئيس قد سمّى برهانه ـ برهان الإمكان ـ ببرهان الصديقين، وادّعى انه لم يستدل فيه من وجود المخلوق على وجود الخالق[٢].

وعليه يستفاد من كلام هذين الحكيمين ان خاصة برهان الصدّيقين ان أمراً آخر غير الوجود ـ كالحدوث أو الحركة ـ لم يجعل واسطة ويستطيع العقل أن يثبت واجب الوجود بالذات من معاينة الوجود المطلق، لكن صدر المتألهين يقول: ان هذه الخاصة موجودة فقط في طريقته، وان في طريقة الشيخ حالة خاصة من الوجود ـ

---

١ ـ الأسفار ٦: ١٣ ـ ١٤.

٢ ـ شرح الاشارات ٣: ٦٦.

هي الإمكان ـ قد وقعت واسطة[1]. والخاصة الأُخرى التي قيلت لطريقة صدر المتألهين هي عدم ابتنائها على بطلان الدور والتسلسل، والحال ان طريقة الشيخ الرئيس هي مثل طريقة المتكلمين والآخرين، تبتني علىٰ بطلان الدور والتسلسل.

ويقول الفيلسوف المطهري في هذا المجال: «**لهذا البرهان خاصّتان: الأُولىٰ انّه لايستند إلى امتناع الدور والتسلسل، ولو فرضنا انه تردّد في امتناع الدور والتسلسل، فلايختل هذا البرهان. والأُخرى انه لم يجعل أي شيء من الأشياء، ولا أي مخلوق من المخلوقات واسطة لاثبات ذات واجب الوجود. وهذا هو المفهوم الفلسفي لكلمة مولى الموحدين علي عليه السلام حيث يقول: يامن دلَّ على ذاته بذاته...**»[2].

تقرير برهان الصدّيقين

قرّر هذا البرهان بصور مختلفة ذكرها المصنّف في نهاية الحكمة. وآخر تقرير ذكر في نهاية الحكمة هو تقرير صدر المتألهين في الأسفار. ويبتني هذا التقرير على عدّة مقدّمات سنذكرها بصورة واضحة ومفصّلة:

١ ـ الوجود أصيل وهو عين الواقع «ان الوجود كما مرّ حقيقة عينية».

٢ ـ حقيقة الوجود واحدة وبسيطة «واحدة بسيطة».

٣ ـ حقيقة الوجود مشككة، ولها مراتب من الكمال والنقص والشدّة

---

١ ـ «وغير هؤلاء يتوسلون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر كجمهور الفلاسفة بالإمكان، والطبيعيين بالحركة للجسم، والمتكلّمين بالحدوث للخلق أو غير ذلك» خاتمة رسالة المشاعر، الأسفار ٦: ١٤.

٢ ـ شرح منظومة (مختصر) ٢: ١٣١. أيضاً الحكيم السبزواري قد ذكر هاتين الخاصتين في أسرار الحكم.

والضعف «لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلّا بالكمال والنقص والشدّة والضعف».

٤ ـ أكمل مرتبة وجودية هي التي لاتتعلّق بغيرها «وغاية كمالها ما لا أتم منه وهو الذي لايكون متعلّقاً بغيره».

٥ ـ مرتبة التمام قبل النقص، ومرتبة الفعل مقدّمة على القوّة «ان التمام قبل النقص، والفعل قبل القوّة».

متن البرهان

والآن نقول: ان الوجود على قسمين:

الأوّل: ما لايحتاج إلى الغير، والثاني ما يحتاج إلى الغير. والقسم الأوّل هو واجب الوجود، والذي هو صرف الوجود، والذي لايتصور أتمّ منه، ولايشوبه العدم والنقص. والقسم الثاني أفعاله وآثاره، والتي ليس لها قوام إلّا في ظل واجب الوجود، لأنّه لا نقص في حقيقة الوجود، فالنقصان لازم للمعلولية، لأنّ المعلول من ناحية فضيلة الوجود لن يكون في مرتبة العلّة. وعليه إذا لم يكن الوجود مجعولاً ومعلولاً، فلايتصوّر فيه أي نقص، لأنّ حقيقة الوجود بسيطة، وليس لها حدّ وتعيّن سوى الفعلية والحصول، وإلّا فهي مركّبة ولها ماهية غير الموجودية.

ومن جهة أُخرىٰ فقد ثبت ان وجود المعلول مجعول بالجعل البسيط. وتعلّقه وارتباطه بالعلّة هو عين ذاته وهويّته. فثبت بشكل واضح ان الوجود على قسمين: الأوّل وهو تام الحقيقة وواجب الهوية، والثاني هو مفتقر الذات ومتعلّق الجوهرية[١].

تقييم وتحقيق

وكما لاحظتم فإنّ محور البحث في البرهان المذكور هو حقيقة الوجود وأن

---

١ ـ الأسفار ٦: ١٤ ـ ١٦.

حقيقة الوجود أصيلة وواحدة وبسيطة ومشككة. وأكمل مراتبها هي مرتبة واجب الوجود بالذات وهو الوجود الصرف الذي ليس فيه أي نقص وفقدان.

ولكن هل النتيجة المنطقية للمقدّمات المذكورة ان هذه المرتبة للوجود هي أمر واقعي وعيني، أم أنّه لايستنتج منها هذه النتيجة المنطقية؟ الظاهر ان الجواب منفي لأنّ ذلك المقدار من الوجود الثابتة واقعيته لنا هو المرتبة الناقصة. وفي المرتبة الناقصة تقبل التبيين كلٌّ من مسألتي أصالة الوجود والوحدة التشكيكية للوجود، لأنّه للوجودات الناقصة مراتب تشكيكية أيضاً، فبعضها بالقوّة وبعضها بالفعل، كما ان البعض معلول والبعض الآخر علّة، ولكن فضلاً عن هذه المراتب فهل المرتبة الكاملة ـ التي ليس فيها أي نقص ـ متحققة أيضاً أم لا، وهذا ما يحتاج إلى البرهان.

من الممكن أن يقال: ان المقصود بحقيقة الوجود التي ذُكرت في مقدّمات البرهان ليس الحقيقة اللابشرط والسارية في المراتب، بل الحقيقة البشرط لا، والتي ليس لها أي تعين وهي صرف الوجود. وعليه فان استنتاج الوجود الصرف والمرتبة التامّة وواجب الوجود في المقدّمات المذكورة سيكون منطقياً بشكل كامل.

والجواب انه في هذه الصورة ستكون المقدّمة المذكورة عين المدعى، وإذا كان هذا المطلب ثابتاً أو بديهياً فلايحتاج إلى البرهان لأنّ المدعى يكون ثابتاً في البداية، وإذا لم يكن ثابتاً أو بديهياً فسيكون مصادرة على المطلوب. ويظهر ان البرهان (إلى ما قبل مقطعه الأخير) لم ينتهي، والنتيجة النهائية هي في ذلك المقطع، وهو انه بعد التحقيق العقلي في الوجود على أساس المقدّمات المذكورة نقول: ان الوجودات التي نعرفها تتصف جميعها بالمعلولية، ووجود وهوية المعلول هي عين الربط والتعلّق بالغير، وبما ان المعلولية تستلزم المحدودية والنقصان فستكون جميع هذه الوجودات ناقصة ورابطة، ومن البديهي انه من المحال وجود الناقص بدون الكامل ووجود

الرابط بدون المستقل ووجود المحدود والمركب بدون الصرف والبسيط، وعليه فان الوجود في دار التحقق والواقعية هو علىٰ قسمين: رابط ومستقل، وناقص وكامل، ومركّب وبسيط، ومتناهي وغير متناهي، وممكن وواجب، وهو المطلوب.

والبيان المذكور هو عين البرهان الذي أقامه المصنّف على بطلان التسلسل ـكما بين في الفصل الخامس من المرحلة السابعة ـوقد ذكر بعض المحققين هذا المطلب ان امتياز هذا البرهان عن برهان الشيخ الرئيس أن برهان الشيخ الرئيس يبتني على بطلان التسلسل، وأما البرهان المذكور فهو نفسه دليل على بطلان التسلسل[1].

تقرير آخر للبرهان

ذكر صدر المتألهين في رسالة المشاعر تقريراً آخر للبرهان، رأى فيه ان البرهان يبتني بشكل واضح على الدور والتسلسل. وقد سمّى برهانه هناك بالبرهان المشرقي. وهذا تقرير البرهان:

١ ـ **الموجود على قسمين:** الأوّل حقيقة الوجود، والثاني غير حقيقة الوجود. والمقصود من حقيقة الوجود صرف الوجود وما ليس له لا حد ولا نقصان ولا نهاية، وهو واجب الوجود بالذات. «الموجود اما حقيقة الوجود أو غير حقيقته، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حدّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص وهو المسمّى بواجب الوجود».

٢ ـ إذا كانت حقيقة الوجود غير موجودة، فلن يوجد أي شيء، واللّازم بديهي البطلان، فالملزوم (عدم موجودية حقيقة الوجود) سيكون باطلاً «لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الأشياء موجوداً، واللازم بديهي البطلان،

---

١ ـ التعليقة على نهاية الحكمة رقم ٣٩٩.

فكذا الملزوم».

٣ ـ وبيان الملازمة انه لايوجد سوى حقيقة الوجود إلّا الماهيات والوجودات الخاصة الممتزجة بالعدم والنقص «اما بيان الملازمة، فلأن ما عدا حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات أو وجود خاص مشوب بعدم أو نقص».

ثم قال: ان الماهية من حيث هي ليس لها أيّة واقعية، فواقعيتها ووجودها بواسطة الوجود، وإذا لم يكن الوجود حقيقة وصرف الوجود، فيكون بمعيّة خصوصية غير الوجود، والخصوصية غير الوجود ليست سوى العدم والعدمي، وعليه فان كلّاً من الوجودات (غير حقيقة الوجود) مركّب من الوجود والعدم، وكل مركّب متأخّر عن بسيطه، ومن البديهي انه ليس للعدم دخالة في واقعية الوجود، فانطباق كل مفهوم على شيء من الأشياء متفرّع علىٰ وجود ذلك الشيء، والكلام في هذا الوجود (المركب من الوجود وخصوصية اُخرىٰ). وهنا امّا ان يلزم التسلسل أو الدور، أو ان ينتهي ذلك الوجود إلى موجود هو الوجود الصرف وغير ممتزج بشيء غير الوجود. فثبت ان أصل (مبدأ) موجودية كل شيء وجود ليس بمعية أي شيء غير الوجود[1].

وفي هذا التقرير عدّت واقعية الوجود أصلاً مسلّماً وغير قابل للإنكار، ثم قسّمت إلى مرتبتين كاملة وناقصة، فمرتبتها الكاملة هي حقيقة وصرف الوجود، ومرتبتها الناقصة هي الوجود غير الصرف والمشوب بالفقدان والعدم. وبدون شك ان الوجود لن يخرج عن هذين القسمين، والمطلوب ثابت في كلا الصورتين. اما في الصورة الاُولىٰ، فلأن حقيقة وصرف الوجود هي واجب الوجود بالذات، ولا يعقل أن يكون معلولاً لشيء آخر، لأنّ حقيقة وصرف الوجود أمر واحد، ولا يتصوّر لها

---

١ ـ شرح المشاعر، ملّا محمد جعفر اللاهيجي: ٢٠٢ ـ ٢٠٩.

غير لتكون معلولة له. وفي الصورة الثانية، فبما ان الوجود غير الصرف مركّب من الوجود وغير الوجود، وكل مركّب متأخّر عن البسيط ومحتاج إليه، فلذا تكون هذه الوجودات الخاصّة وجودات محتاجة وممكنة، وإذا لم تنتهي إلى وجود غير محتاج ـ هو حقيقة وصرف الوجود ـ فيلزم الدور أو التسلسل، ولذا يجب أن تنتهي سلسلة الوجودات المحدودة إلى حقيقة وصرف الوجود.

ويطابق هذا التوضيح تقرير الحكيم السبزواري حيث قال:

إذ الوجـود كـان واجـباً فـهو ومـع الامكـان قـد اسـتلزمه

وفي الشرح قرّر الاستلزام بوجهين: الأوّل عن طريق الخلف، والثاني بشكل مباشر، وعبارته بالنسبة إلى الوجه الثاني هي: «**أو على سبيل الاستقامة، بأن يكون المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة، فإذا كان هذه المرتبة مفتقرة إلى الغير استلزم الغنى بالذات دفعاً للدور والتسلسل**»[1].

تقرير المصنّف رحمه الله لبرهان الصدّيقين

وبعد أن تعرّفنا على تقريري برهان الصديقين، نوضح تقرير المصنّف الذي ذكر في المتن. بداية عرّف المصنّف حقيقة الوجود، وذكر بعدها خاصتيه:

١ ـ خاصية الأصالة.

٢ ـ خاصية الصرافة والوحدة.

ثم قال: ان حقيقة الوجود هي واجب الوجود. واستدل عليه بقاعدة ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وانه يمتنع أن يصدق عليه نقيض الوجود أي العدم.

ثم قال: ان هذا الوجوب امّا بالذات أو بالغير، وبما ان الفرض الثاني (الوجوب بالغير) يستلزم الخلف ـ لأنّه ليس لحقيقة وصرف الوجود ثاني وغير،

---

١ ـ شرح المنظومة، م٣، ف ١، خ ١.

حتى يستند وجوبها إلى الغير ـ فيستنتج ان حقيقة الوجود هي واجب الوجود بالذات فقط (وهو المطلوب).

وإذا كان هذا التقرير محكماً، فسيكون له تلك الخاصّتين اللّتين ذكرتا لبرهان الصديقين، لأنّه لم يلحظ شيء سوى حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود هذه هي واجب الوجود بالذات، وفي النتيجة قد استدل بالحق على الحق، ومن جهة اُخرىٰ فهو لا يتوقف على امتناع الدور والتسلسل.

ويطابق هذا التقرير التقرير الأوّل للحكيم السبزواري، حيث استدل عن طريق الخلف، وهذه عبارته في هذا المجال: «**لأنّ تلك الحقيقة لا ثاني لها حتى تتعلّق به وتفتقر إليه، بل كلما فرضته ثانياً لها فهو هي لا غيرها، والعدم والمهيّة حالهما معلومة**»[١].

وقد ذكر تقريراً لبرهان الصديقين بهذه الكيفية في أسرار الحكم، فقال: «**حقيقة الوجود محيطة يمتنع عليها العدم بالذات، وتأبى عن قبول العدم لأنّ المقابل لايصبح قابلاً لمقابله، والحقيقة التي يمتنع عليها العدم بالذات، هي واجب الوجود بالذات، والمراد من حقيقة الوجود صرف الوجود الذي لايضاف إلى الماهيات، وهذه الطريقة الأنيقة أسدّ وأخصر وأشرف، لأنّها لاتحتاج إلى ابطال الدور والتسلسل، ولا ننظر إلى الامكان والحدوث وغيرها من الصفات الخلقية، بل نعبر من حقيقة الوجود إلى وجوبها...**»[٢].

تقييم وتحقيق

لايخلو هذا التقرير من المناقشة، لأنّ قاعدة «ثبوت الشيء لنفسه ضروري» وقاعدة «امتناع صدق العدم على الوجود» وقاعدة «إباء المقابل عن قبول مقابله»

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ أسرار الحكم ١: ١٤ ـ ١٥.

أعمّ من الوجود الواجب والممكن، لأنّ هذه القواعد الثلاث تنطبق على المتحقق والواقعي في دار الوجود، سواءً كان وجوده وجوداً صرفاً وغير متناهي، أم كان توأماً مع الفقدان ومتناهياً. وبعبارة أُخرى فإن القواعد المذكورة تنطبق على الوجوب الذاتي وعلى الوجوب الغيري أيضاً، وعليه لايمكن اثبات ان حقيقة الوجود واجبة الوجود بالذات بالاستناد إلى هذه القواعد. وبعبارة ثالثة نسأل: ماهو المقصود من حقيقة الوجود؟ فإذا كانت حقيقة الوجود بشرط لا بالنسبة إلى المحدودية والماهية ـ كما صرّح به في عبارة أسرار الحكم، وكلام المصنف مشعر به ـ ففي هذه الصورة لايجب اعتبارها مقدّمة للبرهان وأصلاً مسلّماً، لأنّه إذا ثبتت صحّة هذا المطلب، فلماذا البرهان؟ وإذاكان المقصود حقيقة الوجود اللابشرط الساري في جميع مراتب الوجود، ففي هذه الصور لايمكن الاستدلال من طريق الخُلف ـ بالتقرير الذي مرّ ـ بل يجب الرجوع إلى أحد التقريرين السابقين.

وقد رأى بعض المحققين أن الاشكال المذكور وارد على التقرير المذكور فقال: **«ان ما ثبت بالأبحاث الفلسفية هو اصالة الوجود وكونه ذا مراتب، وامّا ان هناك حقيقة صرفة لايخالطها مهيّة وليس لها حدّ عدمي وأنها غير قابلة للتكرّر والتكثّر، فليست بيّنة ولا مبيّنة في البرهان»**[1].

ويتضح من مجموع البحوث السابقة انه لايمكن عن طريق البرهان العقلي الاستدلال على وجود الواجب بوجوده، فالبرهان العقلي هو فقط عن طريق معاينة مطلق الوجود وتقسيمه إلى واجب وممكن وكامل وناقص ومستقل ورابط، بحيث لاتكون خصوصيات المخلوق واسطة في البرهان، بحيث يستدل على وجود الواجب والكامل والمستقل بمرتبة الممكن والناقص والرابط، وهذا البرهان هو قسم من

---

١ ـ التعليقة على نهاية الحكمة، الرقم ٣٩٧.

البرهان الانّي، حيث يستدل ببعض لوازم الشيء على لازمه الآخر. وهذا النوع من البرهان الانّي هو مثل البرهان اللمّي المفيد لليقين.

يقول صدر المتألهين في وصف برهان الصديقين: انه لم يجعل واسطة في هذا البرهان سوى وجود الحق تعالى، والطريق إلى المقصود هو عين المقصود. ويقول المصنّف في ذيل هذا الكلام: البرهان المذكور برهان اني، حيث يستدل ببعض اللوازم ـ وهي ان الوجود حقيقة مشككة لها مراتب تامة وصرفة، وناقصة ومشوبة بالعدم ـ على بعض اللوازم الأُخرىٰ ـ وهي ان مرتبتها التامة والصرفة هي واجب الوجود. ويجب أن يحمل كلام المصنّف (صدر المتألهين) على هذا النوع من البرهان الانّي، وهو الأشبه بالبرهان اللمّي من بين سائر البراهين الانيّة، وإلّا فلا معنى لكون ذات الشيء علّة لنفسه، كما انه لا معنى للاستدلال النظري من الشيء على نفسه[1].

برهان الوجوب والامكان لابن سينا

برهان الوجوب والامكان والذي غالباً ما يذكر ببرهان الامكان هو أحد أوضح وأحكم البراهين الفلسفية لإثبات وجود الله تعالىٰ، ويعدّ من ابتكارات الشيخ الرئيس. وسنقوم الآن بتقرير هذا البرهان بالاستعانة بعبارات الشيخ الرئيس من مختلف كتبه الفلسفية:

مقدّمات البرهان: هذه المقدّمات هي:

١ ـ لاشك انه يوجد وجود ثابت وواقعي، وليس وهماً «لاشك ان هنا وجوداً» وقبول هذا الأصل هو الخطوة الأُولى التي تنجي الإنسان من ورطة الشك

---

١ ـ الأسفار ٦: ١٣.

والسفسطة، وتدخله إلى مجال الفلسفة.

٢ ـ الموجود في نظر العقل وملاحظة ذاته وبدون الأخذ بعين الاعتبار امراً آخر غير ذاته وماهيته؛ اما ان يكون واجباً أو ممكناً، أي أن يكون الوجود أمراً ضرورياً وواجباً بلحاظ ذاته، أو لايكون هناك ضرورة بهذا اللحاظ. والقسم الأوّل هو واجب الوجود بالذات القائم بذاته بالنسبة إلى الاتصاف بالوجود. والقسم الثاني لن يكون ممتنع الوجود، لأن الفرض انه موجود. فهو ليس واجب الوجوب بالذات، ولا ممتنع الوجود بالذات، وهو الإمكان الذاتي.

«كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره، فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لايكون، فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم. وان لم يجب لم يجز ان يقال: انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجوداً... فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لايجب ولا يمتنع وهو الإمكان».

٣ ـ ما يتساوى بلحاظ ذاته بالنسبة إلى الوجود والعدم، ووجوده لاينبع من ذاته بل يكون معلولاً لغيره «ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فوجود كل ممكن الوجود من غيره». وهذه المقدّمة إشارة إلى أصل العلية، والذي يعدّ من الأُصول البديهية للعقل النظري.

٤ ـ وجود الغير والذي هو علّة وجود الممكن، لايخرج عن حالتين؛ فامّا أن يكون واجب الوجود بالذات، أو ممكن الوجود بالذات، وفي الصورة الأُولى المطلوب ثابت، وفي الصورة الثانية ـ حيث تحتاج علّة المعلول الأوّل (الممكن) إلى الغير ـ فامّا أن تكون تلك العلّة ممكنة ومعلولة للممكن الأوّل، وهو دور باطل، أو

تكون معلولة لممكن آخر، وعندها اما أن تستمر سلسلة العلّة والمعلول إلى ما لانهاية، وهو التسلسل المحال، أو تنتهي إلى واجب الوجوب بالذات، وهو المطلوب. «اما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلقة بها، فتكون غير واجبة أيضاً وتجب غيرها». وقد ذكر في هذه العبارة التسلسل فقط من الشقوق الثلاثة المردّدة (الدور، التسلسل، الانتهاء إلى الواجب بالذات)، وعلّة عدم ذكر الشقّين الآخرين ـ وكما قال المحقّق الطوسي ـ ان الشق الأخير هو المطلوب، والشق الأوّل بديهي البطلان. ولذا بعد ذكر العبارة المذكورة بحث تفصيلاً في محالية التسلسل. وبما انه بحث في بطلان التسلسل في مرحلة العلّة والمعلول، فلا حاجة إلى نقل كلام الشيخ الرئيس في هذا المجال[1].

وقد ذكرنا ان هذا البرهان يعدّ من ابتكارات الشيخ الرئيس، وقلنا: انه ادّعى انه لم يجعل أيّاً من المخلوقات حدّاً وسطاً في برهانه، كما جعل ارسطو الحركة حدّاً وسطاً والمتكلّمون المسلمون الحدوث[2]. ويقول في هذا المجال: «**انّا أثبتنا الواجب الوجود لا من جهة أفعاله ولا من جهة حركته، فلم يكن القياس دليلاً، ولا أيضاً كان برهاناً محضاً. فالأوّل ليس عليه برهان محض، لانّه لا سبب له. بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان، لأنّه استدلال من حال الوجود انه يقتضي واجباً، وان ذلك الواجب كيف يجب أن يكون**»[3].

هذا البرهان هو تجزئة وتحليل عقلي، نجريه في مورد الوجود، ونقطة البدء فيه

---

١ ـ المبدأ والمعاد، المقالة الأُولى، الفصل: ١٥ ـ ١٨. شرح الإشارات ٣: ١٨ ـ ٢٠. النجاة الإلهيات، المقالة الثانية.

٢ ـ شرح الاشارات ٣: ٦٦.

٣ ـ المبدأ والمعاد، م١، ف٢٤.

قبول أصل واقعية الوجود، ثم يقسم الوجود في نظر العقل إلى قسمين: واجب وممكن، وفي كلتا الصورتين يثبت المطلوب (واجب الوجود بالذات)، ولذا بداية لاتعاين في هذا البرهان حالات الموجودات ، حتى يثبت من هذا الطريق متحركيتها أو حدوثها أو امكانها كأصل مسلم، ثم نجعل وجود الحركة والمتحرّك دليلاً على وجود المحرّك، ووجود الحادث دليلاً على وجود المحدث القديم، ووجود الممكن دليلاً على وجود الواجب، ونستدل من الأثر والمعلول على وجود المؤثر والعلّة. نعم يوجد في هذا البرهان أساس للإمكان، لكن الإمكان ـ مثل الوجوب ـ يحصل عن طريق التحليل العقلي للوجود، لا عن طريق المعاينة الحسية للموجودات الامكانية. ولذا صدر المتألهين وبعد نقل كلام الشيخ الرئيس في مورد خاصية هذا البرهان الذي لايستدل فيه على وجود واجب الوجود عن طريق وجود المخلوق وخواصّه؛ يقول: «**حتى انهم (الحكماء الالهيين) لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم في حق الله تعالىٰ وصفاته وكليات أفعاله غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه**» ثم يقول في صدد المقارنة بين هذه الطريقة وطريقة المتكلّمين: «**فانظر إلى هاتين المرتبتين من مراتب الإنظار بعين الاعتبار، فانهما متعاكستان متقابلتان، فالحكيم المتأله يعدو من المعقول إلى المحسوس، والمتكلّم الباحث يعدو من المحسوس إلى المعقول**»[1].

نقاط اشتراك وامتياز برهان الشيخ الرئيس وصدر المتألهين

والآن يجب تقييم برهان الشيخ الرئيس وصدر المتألهين، وان نوضّح نقاط

---

١ ـ شرح الهداية : ٢٨٣.

اشتراكهما وتمايزهما:

يتضح من البحث ان لهذين البرهانين نقطة اشتراك، وهو انه لإثبات واجب الوجود بالذات يجب ان يسلّم بمطلب واحد، وهو واقعية الوجود، وبعده فإن المراحل اللاحقة هي تجزئة وتحليلات عقلية محضة للوجود، من دون حاجة الى دراسة حالات وخصوصيات الموجودات الطبيعية. وبرهان الامكان والوجوب في برهان الشيخ الرئيس هو نظير مفهوم الناقص والكامل أو الرابط والمستقل في برهان صدر المتألهين. حيث لا حاجة إلى المعاينة الحسّية للموجودات الطبيعية لانتزاع هذه المفاهيم من الوجود وتوصيف الوجود بها، بل ان العقل يكشفها بشكل مستقل من خلال التحليل العقلي، ويصف الوجود بها، ولذا يجب ألا يعتبر استعمال الامكان في برهان الشيخ الرئيس غير منسجم مع خاصية عدم واسطية شيء من حالات المخلوق في البرهان، لأنّه في هذه الصورة فان استعمال مفهوم الناقص أو الرابط في برهان صدر المتألهين سينافي الخاصية المذكورة. وبعبارة أُخرىٰ: فان كلّاً من البرهانين ليس برهاناً لميّاً، ولا ذلك القسم من البرهان الاني الذي يسمّى بالدليل، بل هما من ذلك القسم من البرهان الإنّي الذي يستدل فيه من بعض اللوازم على لازم آخر. وعليه بما ان الوجود مشكك، واحدى مراتبه تامّة والأُخرى ناقصة؛ فيجب أن تكون مرتبته التامّة موجودة، لأنّه في غير هذه الصورة، لا مرتبته التامّة موجودة ولا مرتبته الناقصة، أي أساساً لا واقعية للوجود، وهذا خلف.

ويرتبط هذا البيان ببرهان صدر المتألهين. ونقول في مورد برهان الشيخ الرئيس: بما ان الوجود امّا واجب بالذات أو ممكن بالذات، فالواجب بالذات قطعاً موجود، لأنّه في غير هذه الصورة أساساً لن يتحقق الوجود، وهو خلف.

والآن يطرح هذا السؤال: ما هي نقطة امتياز البرهانين؟

وهنا يمكن القول: ان برهان الشيخ الرئيس يبتني على امتناع دور وتسلسل العلل، لكن برهان صدر المتألهين لايبتني على ذلك، ان هذا البرهان مع كونه يثبت وجود المبدأ الأوّل للوجود، فهو يبطل أيضاً تسلسل العلل.

والتوضيح: في كلام الشيخ الرئيس الامكان ماهوي، أي هو وصف للماهية، وليس امكاناً فقرياً ووجودياً أي وصفاً للوجود، وعليه فان وجود الممكن وجود في نفسه ورابطي، لا وجود في غيره ورابط. ومن البديهي ان وجود المعلول إذا كان رابطياً ـ أي يكون الاحتياج عارضاً على ذاته وماهيته ـ تلحظ ذاته من دون وجود العلّة، والموجود في المرتبة الخارجة عن الذات يحتاج إلى العلّة. وفي هذه الصورة لايمكن اثبات واجب الوجود بالذات من غير طريق ابطال الدور والتسلسل. ولكنه ليس كذلك في مورد الإمكان الوجودي والفقري ـ أي الوجود الرابط وغير المستقل ـ لأنّه إذا كان الوجود المعلول وجوداً رابطاً، فتكون الحاجة إلى العلّة عين هويته وذاته، وهو من نتائج نظرية اصالة الوجود، لأنّه على أساس هذا الأصل، تكون العليّة والمعلولية، والاستقلال والارتباط من شؤون الوجود «الوجود امّا رابط أو مستقل» ومن البديهي أن الوجود الرابط ـ مع وصف الرابطية ـ ليس قابلاً للتصور بدون الوجود المستقل، فضلاً عن أن نصل إلى أن له واقعية مستقلّة، كالمعنى الحرفي ـ مع وصف الحرفية ـ فليس قابلاً للتصوّر بدون المعنى الاسمي. ولذا بما اننا نقبل بالوجود الرابط، فلا وسيلة إلّا القبول بالوجود المستقل، مثلما انه بمحض تصوّر المعنى الحرفي نتصوّر أيضاً المعنى الاسمي. وعليه هنا لايصل المقام إلى الدور والتسلسل. فالدور والتسلسل هما عندما نقول ان الممكن في ذاته فاقد للوجود، فيحتاج إلى الغير، وذلك الغير امّا واجب أو ممكن وهكذا... امّا إذا

قلنا: ان الوجود امّا رابط أو مستقل، واما ناقص أو تام، وامّا وجود صرف أو وجود غير صرف، وامّا متناهي أو غير متناهي، فلايمكن تصوّر الرابط بدون المستقل والناقص بدون الكامل، وغير الصرف بدون الصرف والمتناهي بدون اللامتناهي. فإذا قبلنا أصل واقعية الوجود فيجب أن نقبل الوجود المستقل والكامل والصرف وغير المتناهي، سواء اعترفنا به بداية، أو أذعنا بداية بالوجود الرابط والناقص والمتناهي وغير الصرف، ومن ثم أذعنا بالوجود المستقل.

وهذه النتيجة الثمينة هي من ثمرات أصلين فلسفيين في الحكمة المتعالية هما أصالة الوجود والتشكيك في حقيقة الوجود، وهذا المطلب هو من المطالب الدقيقة جدّاً، التي يحتاج إدراكها إلى ذهن حاد وفكر نفّاذ.

ومن المناسب أن ننقل هنا قسماً من عبارات صدر المتألهين بالنسبة إلى التفاوت بين نظريتي الإمكان الماهوي والإمكان الوجودي:

«اعلم ان معنى الامكان وصفاً للماهية ومعناه وصفاً للوجود متغايران، فإمكان الماهيات الخارج عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي هي، وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها ذوات مرتبطة ومتعلقة وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها لا استقلال لها ذاتاً ووجوداً، بخلاف الماهيات الكلية، فإنّها وإن لم تكن لها ثبوت قبل الوجود إلّا أنّها أعيان متصوّرة بكنهها ما دام وجوداتها ولو في العقل وليست حقائقها حقائق تعلقية، فيمكن الإشارة إليها والحكم عليها بانها هي هي وانها لا موجودة ولا معدومة و...بخلاف الوجودات فان حقائقها تعلقية لايمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بأنّها هي هي، إذ ليست لها هويات انفصالية

استقلالية.. وهذا ممّا يحتاج تصوّرها إلى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء»[١].

كلام لراسل

برتراند راسل في كتابه «لماذا لست مسيحياً» يقول: أوّل دليل عقلي لإثبات وجود الله هو ان لكل شيء نراه في الدنيا علّة، وإذا طوت سلسلة العلل سيراً قهقرائياً فيجب أن تصل إلى أوّل علّة، وفي النهاية نعطي اسم الله للعلّة الأُولىٰ. ثم ذكر دليلين في نقد هذا المطلب:

١ ـ ليست العلّة نفس العلّة التي كانت سابقاً، وقد تبانى الفلاسفة والعلماء على وجود العلّة.

٢ ـ إذا وجب ان يكون للشيء دليل وعلّة، فيجب أن يكون لوجود الله تعالى علّة ودليل. وإذا أمكن أن ينوجد الشيء بدون دليل وعلّة، فسيكون البحث في وجود الله من دون فائدة، لأنّه سيكون من الممكن وجود الطبيعة بدون العلّة[٢].

وأوّل إيراد لراسل هو في الواقع إنكار أصل العليّة، ففي اعتقاده انه يجب أن يرفع أصل العلية من قاموس المعرفة. لكن لأصل العلية من الأُصول البديهية العقلية التي لايمكن انكارها إلّا عن طريق السفسطة، وقد بحث في هذا المجال في مباحث العلّة والمعلول. وثاني إيراد لراسل نشأ من انّه لم يعرف يشكل جيّد ملاك الحاجة إلى العلّة، وظن ان الموجود يحتاج إلى العلّة من ناحية كونه موجوداً، وبما ان هذا الملاك متحقق فيما يرتبط بالله تعالىٰ، فقد سأل عن علّته. ولكن ملاك حاجة الموجود إلى العلّة هو امكانه، فذلك الموجود الفاقد للوجود في ذاته، بل ذاته عين الحاجة والارتباط هو المعلول، ولاينوجد من دون العلّة، لكنّه بحكم البرهان العقلي انّه يجب

---

١ ـ الأسفار ١: ٨٧ ـ ٨٨.

٢ ـ چرا من مسيحى نيستم، ترجمة س أس طاهري: ١٨ ـ ١٩.

أن ينتهي الوجود الممكن إلى واجب الوجود، فسيكون السؤال عن العلّة هنا في غير مورده ، لأنّه لا وجود للملاك العقلي للمعلوليّة والحاجة إلى العلّة، ولذا أصل العلّية لايقبل الإنكار ولا يقبل التخصيص، فهذا الأصل قائم على أساس ملاك عقلي واضح واستعماله حيث لا يوجد ذلك الملاك بعيد عن شأن الفيلسوف الواقعي[١].

البرهان الوجودي لآنسلم

سينت آنسلم، وهو من مفكّري وفلاسفة أوروبا في القرون الوسطىٰ، وله برهان لاثبات وجود الله معروف بالبرهان الوجودي. وهو يعتقد ان كل شخص له تصوّر صحيح عن مفهوم الله، يجب أن يعترف بوجوده. فالأصل الوحيد الذي يبتني عليه هذا البرهان هو التصوّر الصحيح لمفهوم الله. ثم عرّف مفهوم الله فقال: «الله هو الموجود الذي لايدرك ولا يفرض موجود أعلى وأكمل منه»، ولاشك ان كل إنسان يستطيع أن يتصوّر هذا المفهوم.

والآن نقول: ان هذا المفهوم فضلاً عن كونه موجوداً في ذهننا، فهو موجود في الخارج أيضاً، لأنّه إذا قلنا انّه ليس موجوداً في الخارج، فيكون فرض وجوده في الخارج أمراً ممكناً، وعندها لن يكون هذا المفهوم أكمل ذات ووجود، لأنّ ذلك المفهوم الموجود في الذهن وفي الخارج أكمل ممّا هو موجود في الذهن فقط وهو خلف، لأنّ فرضنا انّا تصوّرنا أكمل موجود لايتصوّر أكمل منه، فحتى لا يلزم الخلف يجب أن نقبل بأنّ مفهوم أكمل موجود متحقّق في الخارج، وهو الله[٢].

وقد جعل المفكّرون الأوروبيون هذا البرهان مورداً للنقض والإبرام، فبعض قبله، وبعض رفضه. وفئة صاغته بكيفية أُخرىٰ. وبين مفكّرينا بعض

---

١ ـ يرجع إلى: شرح المنظومة (مختصر) ٢: ١٥١ ـ ١٥٢.

٢ ـ سير حكمت در اروپا ١: ٩٢.

أبطله وآخر صحّحه[١].

براهين ديكارت على إثبات وجود الله

رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) من فلاسفة ومفكّري أوروبا، وله ابتكارات في حقول المنطق والطبيعيات والرياضيات والفلسفة الأُولىٰ. وقد بدأ تفكيره الفلسفي من الشك، وشك في كل ما لديه من محسوسات ومنقولات ومعقولات، ثم حصل من خلال الادراك الواضح والصريح للفطرة على معارف يقينية، وأوّل معرفته اليقينية هي إدراك نفسه، لأنّه وصل إلى انه وإن كان يمكن له أن يشك في كلّ شيء فهو لايشك في أنّه يشك، فالشك فرع التفكير، والتفكير من حالات النفس وقائم بها. وفي سعيه وراء الحقيقة حصل على قاعدة كلية في باب المعرفة، وهي انّه من خصائص المعرفة اليقينية والحقيقية أن تُعلم للنفس بشكل واضح ومتميّز، بحيث لايكون فيها أي إبهام، ولايحصل فيها أي شك. والحكم في هذا المورد الفطرة، لانه لايوجد أيّة قوّة في الإنسان يمكن الاعتماد عليها بمقدار ما يعتمد على الفطرة، وهي تميّز الحقيقة عن الخطأ. وهو بعد تأسيس هذه القاعدة واثبات وجود النفس شرع باثبات وجود الله تعالىٰ، وبدأ بذلك من خلال المعاينة للنفس، وحصل في النتيجة علىٰ برهانين، وان كان كل منهما يثبت المطلوب بطريقة خاصّة، لكنّه لهما مقدّمتان مشتركتان هما:

١ ـ انا أتصوّر مفهوم الله، وهو عبارة عن: «جوهر (ذات) لا متناهي وسرمدي، لايتغيّر وقائم بالذات وعالم مطلق، وقادر مطلق خلقني وخلق كل من سواي (إذا كان هناك واقعاً شيء آخر)».

---

١ ـ أُصول فلسفه ٥: ٨٦ ـ ٨٧ .

٢ ـ تحتاج كل حادثة وظاهرة إلى العلّة، ولايمكن أن يكون وجود العلّة أنقص من وجود المعلول وفاقداً لبعض الكمالات الوجودية لمعلوله، لأنّ فاقد الشيء لايعطيه. ولايختص هذا الأصل بالوجودات والحوادث الخارجية، بل يشمل أيضاً الوجودات الذهنية.

والآن نقرّر برهاني ديكارت من خلال الالتفات إلى الأصلين المذكورين البديهين اللّذين تدركهما الفطرة بوضوح:

البرهان الأوّل:

نبدأ في هذا البرهان بالبحث عن علّة حصول مفهوم الله، أي مفهوم الوجود اللامتناهي والمطلق في جميع الكمالات الوجودية، ويمكن تصوّر عدّة احتمالات لابدّ من دراستها:

الاحتمال الأوّل: ينتزع مفهوم اللامتناهي واللامحدود من المفاهيم الذهنية المحدودة، فالنفس تكون المبتكرة له. مثلما ندرك مفهوم السكون والظلمة عن طريق سلب الحركة والنور.

رفض ديكارت هذا الاحتمال ويقول: «**ان الواقعية في الجوهر اللامتناهي أكثر منها في الجوهر المتناهي، وعليه يوجد فيَّ مفهوم اللامتناهي بوجهٍ ما أكثر من مفهوم المتناهي، أي ان مفهوم الله متقدّم على مفهوم ذاتي، لأنّه إذا لم يكن فيّ أي مفهوم للذات أكمل من ذاتي أقف بالمقارنة معه على نقائص طبيعتي؛ فكيف يمكن أن أعلم انّه يوجد فيّ شك ورغبة، أي أكون فاقداً لشيء، ولا يكون لدي كمال تام؟**».

الاحتمال الثاني: من الممكن أن يكون مفهوم اللامتناهي من قبيل مفاهيم كمفهوم البرودة والحرارة، حيث يوجد احتمالان في موردها:

الأوّل: انها لاتحكي عن أيّة واقعية، وتبتكرهم النفس من جنبة نقصانها.

الثاني: انّها تحكي عن واقعية عينية، لكن تلك الواقعية ضعيفة بحيث لايمكن للنفس تشخيصها من المعدوم، وفي هذه الصورة يمكن للنفس أن تكون المبتكرة لها.

ويقول ديكارت في ابطال هذا الاحتمال: هذا المفهوم واضح ومتمايز بشكل كامل، وهو يحوي الواقعية الذهنية أكثر من أي مفهوم آخر. فلايوجد أي مفهوم يكون بنفسه أكثر حقيقة منه أو أقل وقوعاً في مظان الخطأ والبطلان. فمفهوم الذات الكامل المطلق واللامتناهي هو مفهوم حقيقي بشكل كامل، لأنّه وان كان يمكن تصوّر ان هكذا ذات غير موجودة لكنّه لايمكن تصوّر ان هذا المفهوم لايحكي عن أي أمر واقعي. (فلايحكي عن العدم). كما ان هذا المفهوم هو جداً واضح ومتمايز، لأنّ كل الأشياء الواقعية والحقيقية والحاوية لكمال يتصوّره ذهني بوضوح وتمايز هي مندرجة ومحاطة بشكل كامل في هذا المفهوم (فمحكيّها الخارجي ليس ضعيفاً لتضطر النفس إلى التردّد في تشخيصه، ولذا لاتبتكره النفس).

الاحتمال الثالث: معرفتي تتكامل تدريجياً، ولا نرى أي مانع في ان يستمر هذا التكامل إلى ما لا نهاية، وأيضاً لانرى أي مانع ـ وبعد الوصول إلى هذه المرحلة من الكمال ـ في ان استطيع تحصيل كل الكمالات الأُخرى لذات الله تعالىٰ بواسطة هذه المعرفة. فيبدو ان قوّة كسب هذه الكمالات ـ إذا كانت واقعاً موجودة فيّ ـ تستطيع إيجاد مفاهيم هذه الكمالات في ذهني.

ومن ثم يقول في ردّ هذا الوجه: بقليل من التأمّل نصل إلى ان هذا الأمر ليس ممكناً، لأنّه وإن كان صحيحاً ان معرفتي تصل كل يوم إلى درجات جديدة من الكمال، وانه يوجد في طبيعتي أشياء بالقوّة لم تصل إلى الفعلية؛ فمع كل هذا، لايرتبط أي من هذه الامتيازات بأي وجه بمفهوم الله ـ حيث كل شيء فعلي فيه ـ وثانياً: وإن

كانت معرفتي تزداد تدريجياً، لكن لايمكن القول انها ستصبح لا متناهية بـالفعل، لأنّها لن تصل أبداً إلى هذا الأوج من الكمال حيث يستحيل تحصيل الزيادة أكثر من ذلك. لكني أعلم ان الله لا متناهي بالفعل، وأنه في مرتبة مـن التـعالي حـيث يستحيل أن يضاف شيء إلى كماله المطلق.

الاحتمال الرابع: مفهوم الكمال اللامتناهي فيّ معلول بوجوده الخارجي، أي ان الله تعالى أوجد هذا المفهوم فيّ في بدء خلق الإنسان، وجعلني مماثلاً له (متضمّن لمفهوم الله)، وأنا أدرك هذه المماثلة بتلك القوّة، والتي أدرك ذاتي بها، أي عندما أُفكّر في ذاتي لا أرى نفسي فقط اني موجود ناقص غير تام وقائم بالغير، يندفع ويشتاق دائماً إلى ما هو أفضل وأكبر منه، بل أعلم أيضاً ان الذي أقوم به له في ذاته جميع هذه الأوصاف العظيمة التي أنا مندفع إليها ويوجد مفهوم لها في ذهني، وهو ليس غير متعين وفقط بالقوّة، بل هو واقعي بالفعل وغير متناهي، وبهذا الترتيب أعلم انه الله. وهو الاحتمال الواقعي كنتيجة لبرهان ديكارت، وهو بعد بيان البرهـان المـذكور يقول: كل القوّة البرهانية التي استعملتها هنا لإثبات وجود الله هي في اني أرى انه من المحال أن تكون طبيعتي بهذه الصورة الموجودة، أي متضمّنة لمفهوم الله، إلاّ إذا كان الله تعالى موجوداً واقعاً، الله الذي لدي مفهوم عـنه، أي ان الواجـد لجـميع الكمالات العالية الذي يمكن لذهني أن يكون له مفهوم عنها، من دون أن يحيط بها بشكل كامل هو الله المنزّه عن كل عيب ونقص.

وحاصل برهان ديكارت بصورة استدلال قياسي:

١ ـ املك مفهوماً لله أي الكامل اللامتناهي. وهو واقع تكويني.

٢ ـ تحتاج كل واقعية (حادثة) إلى علّة.

النتيجة: يحتاج مفهوم الله في ذهني إلى حادثة.

٣ ـ علّته امّا النفس أو غيرها، وبما ان العلّة لايمكن أن تكون النفس فهي أمر غير النفس.

٤ ـ الوجه في ان النفس لاتستطيع أن تكون علّته ان هذا المفهوم لا متناهي وكمال مطلق وبالفعل. والحال ان النفس متناهية وناقصة وبالقوّة.

٥ ـ بما ان العلّة يجب ألا تكون أضعف من المعلول في كمالاتها الوجودية، فيجب أن تكون علّة هذا المفهوم واقعية لا متناهية وكمالاً مطلقاً وبالفعل، وهو الله تعالىٰ، وهو الذي جعل فيّ هذا المفهوم في بدء الخلق.

البرهان الثاني:

يعتقد ديكارت ان فهم هذا البرهان يحتاج إلى دقّة كبيرة، ويجب أن يتحرّر الذهن من صور المحسوسات حتى يستطيع أن يصل إلى هذه الحقيقة الواضحة من خلال نور الفطرة. ولكن بما ان الذهن يُظلم بسبب صور المحسوسات وتُنقص من دقته؛ فيجب اقتراح طريقة أُخرىٰ يكون ادراكها أسهل ونثبت بواسطتها وجود الله تعالىٰ. فيقول: لا أرى في كل ما قلته انّه غير قابل للفهم لمن يريد أن يفكّر بشكل سليم من خلال نور الفطرة، لكنّي عندما أفتقد الدقة فان ذهني تعميه صور المحسوسات، وعندها لا أستطيع أن أُفكّر بسهولة انه لماذا ذلك المفهوم الذي أملكه عن الذات الأكمل مني يجب ضرورة أن يجعله فيّ موجود أكثر كمالاً. ولذا اريد أن أتجاوز هذا المطلب لأرى انّه هل كان من الممكن أن أنوجد إذا لم يكن الله موجوداً؟ فعندها من يكون منشأ وجودي؟ لعلّني أنا أو أُمّي وأبي! أو علل أُخرى ليس لها ذلك الكمال الإلهي؟ وعليه نريد هنا أن نبحث عن علّة وجود النفس، وبداية نتصوّر ثلاثة احتمالات:

١ ـ النفس هي علّة وجود النفس.

٢ ـ علّتها الأب والأُمّ أو علل أُخرىٰ أنقص من وجود الله تعالىٰ.

٣ـ الله تعالىٰ هو علّة حصول النفس.

يقول ديكارت في ابطال الاحتمال الأوّل: «إذا كنت أنا خالقاً لوجودي، فلا أكون فاقداً لأي كمال، لأنّ كل كمال لديّ مفهوم عنه فأنا اعطيته لنفسي، وبهذا الترتيب أكون أنا الله».

ويقول في ردّ الاحتمال الثاني: ان هذا الأمر محال لأنّه من البديهي ان واقعية العلّة الناقصة يجب أن تكون بقدر واقعية المعلول، ولذا بما اني أُفكّر ولدي مفهوم عن الله، فالعلّة التي تنسب إلى ذاتي، وكيفما كانت فيجب القبول بأن تلك العلّة يجب أن تكون مفكرة وان تحتوي مفهوم جميع الكمالات التي أنسبها إلى ذات الله.

فضلاً عن ذلك فهل تستمد تلك العلّة وجودها من نفسها أو من غيرها؟

ففي الصورة الأُولىٰ يلزم أن تكون الله؛ لأنّه إذا كان لها هذا الكمال بحيث تستطيع أن تكون موجودة بالذات، فلاشك ان لها هذه القدرة أن تحتوي بالفعل جميع الكمالات التي تمتلك مفهومها، أي جميع الكمالات التي أتصورها في الله. امّا إذا كانت تستمد وجودها من علّة غيرها فهذا الدليل يجب ـ بالعودة إلى العلّة الثانية ـ أن يسأل انّه هل وجوده من نفسها أم من غيرها؟ حتى نصل إلى العلّة النهائية التي هي الله تعالىٰ. ومن البديهي انّنا لا نستطيع هنا أن نذهب إلى ما لا نهاية، لأنّ البحث هنا عن العلّة التي تحفظني في الحال والحاضر، لا العلّة التي أوجدتني سابقاً (وهو تسلسل العلل غير المتناهية الذي أقام فلاسفتنا أدلّة متعدّدة على بطلانه) امّا الأب والأُمّ فكما انّهما ليسا علّة بقائي فليسا علّة حدوثي، لأنّ الفعل الوحيد الذي قاما به هو إيجاد بعض الاستعدادات في المادة التي أرى ذاتي (النفس) محصورة فيها.

فمن كوني موجود، ومن اني أملك مفهوماً للذات الكاملة على الإطلاق (اي الله) استنتج بالضرورة انّه قد ثبت وجود الله تعالىٰ بالبداهة التامّة[1].

---

١ ـ تأمّلات در فلسفه اولى، رنه دكارت، ترجمة أحمد أحمدي، تأمّل سوّم.

الفصل الثاني

في اثبات وحدانيته تعالىٰ

كون واجب الوجود، تعالىٰ، حقيقة الوجود الصرف، التي لا ثاني لها، يثبت وحدانيّته، تعالىٰ، بالوحدة الحقّة، التي يستحيل معها فرض التكّثر فيها، إذ كل ما فرض ثانياً لها عاد اولا، لعدم الميز، بخلاف الوحدة العدديّة، التي إذا فرض معها ثان عاد مع الأوّل اثنين، وهكذا.

حجة أُخرىٰ

لو كان هناك واجبان فصاعداً، امتاز أحدهما من الآخر بعد اشتراكهما في وجوب الوجود؛ وما به الامتياز غير ما به الاشتراك بالضرورة، ولازمه تركّب ذاتهما ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، ولازم التركب الحاجة إلى الاجزاء، وهي تنافي الوجوب الذاتي، الذي هو مناط الغنى الصرف.

تتمة

أورد ابن كمونة على هذه الحجّة: أنّه لِمَ لايجوز أن يكون هناك هويّتان بسيطتان، مجهولتا الكنه، مختلفتان بتمام الماهيّة، يكون كل منهما واجب الوجود

بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما، مقولاً عليهما قولاً عرضيّاً.

وأُجيب عنه: بأنّ فيه انتزاع مفهوم واحد من مصاديق مختلفة، بما هي مختلفة، وهو غير جائز.

على: أنّ فيه إثبات الماهيّة للواجب، وقد تقدّم[1] إثبات أنّ ماهيّته تعالى وجوده؛ وفيه أيضاً اقتضاء الماهيّة للوجود، وقد تقدّم أصالته واعتباريّتها، ولا معنى لاقتضاء الاعتباري للأصيل.

ويتفرّع على وحدانيّته، تعالىٰ، بهذا المعنىٰ: أنّ وجوده، تعالىٰ، غير محدود بحد عدمي يوجب انسلابه عمّا وراءه.

ويتفرّع أيضاً: أنّ ذاته تعالىٰ بسيطة، منفي عنها التركيب، بأي وجه فرض؛ إذ التركيب، بأي وجه فرض، لايتحقّق إلّا بأجزاء يتألف منها الكل ويتوقّف تحققه على تحقّقها، وهو الحاجة إليها، والحاجة تنافي الوجوب الذاتي.



شرح المطالب

موضع البحث في هذا الفصل هو توحيد الله تعالى، وللتوحيد ثلاثة مراتب:

١ ـ التوحيد الذاتي.

٢ ـ التوحيد الصفاتي.

٣ ـ التوحيد الأفعالي.

وأساس جميع مراتب التوحيد هو التوحيد الذاتي، لأنّ كل المراتب تنتهي إليه. وما نبحث حوله في هذا الفصل هو التوحيد الذاتي. وسنبحث في الفصل الثالث

---

١ ـ في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

في التوحيد الأفعالي، وفي الفصل الرابع في التوحيد الصفاتي. ويستعمل التوحيد الذاتي في معنيين: الأوّل بساطة الذات، والثاني نفي الشريك في وجوب الوجود بالذات.

والمطالب التي بيّنها المصنّف في هذا الفصل تلخّص في ثلاثة أقسام:

١ ـ براهين التوحيد.

٢ ـ دراسة شبهة ابن كمونة.

٣ ـ نتائج التوحيد.

وما ذكروه كنتائج للبحث هو في الحقيقة بيان للمعنى الأوّل للتوحيد الذاتي لله تعالىٰ. وكان من الأنسب أن يبيّن بداية المقصود من التوحيد المبحوث عنه في هذا الفصل، لأنّه يجب قبل كل شيء أن نعلم ما المقصود من الوحدة التي نثبتها لله تعالىٰ؟ وأي معنى للوحدة يمكن نسبته إلى خالق العالم؟ ولذا بداية سندرس المطلب المذكور، ثم نشرع بشرح البراهين ودراسة شبهة ابن كمونة.

الوحدة الحقّة والوحدة العددية

تعرّفنا في الفصل الثاني من المرحلة الثامنة على الأقسام المختلفة للوحدة، والمسألة التي نذكرها هنا ان العمدة الأساس لأقسام الوحدة قسمان:

١ ـ الوحدة الحقّة.

٢ ـ الوحدة العددية.

والنقطة المشتركة بين هذين القسمين ان كليهما مع كونه حقيقياً، فهو وصف لموجود خارجي، ولذا يمتاز عن الوحدة غير الحقيقية وأيضاً الوحدة المفهومية.

والفارق المهم بين هذين القسمين: انه في مورد الوحدة العددية لا يستحيل في نظر العقل فرض موجود آخر من سنخه، سواء تحقق في الخارج أم لا، وإذا تحقق

ذلك الموجود الثاني فيعدان مصداقين لحقيقة واحدة. لكن هذا الأمر ليس ممكناً في الوحدة الحقة، أي ان فرض مصداق آخر من سنخ واحد هو فرض أمر محال وغير معقول، لأن الوحدة الحقة لاتتصور إلّا في مورد صرف الشيء. ومع الالتفات إلى أصالة الوجود فلا واقعية في عالم الوجود سوى للوجود، وعليه ليس للوحدة الحقّة إلّا مصداق واحد، وهو صرف الوجود أو الوجود الصرف. وإذا لاحظنا الوجود الصرف أي الوجود من دون أي حدّ عدمي وفقدان لأي كمال، ففي هذه الصورة يكون وجوده عين وحدته، وتكون وحدته عين وجوده. وبعبارة اُخرىٰ: بما ان الوحدة تساوق الوجود، ومصداق الوحدة هو مصداق الوجود وبالعكس، فإذا كان هناك موجود ليس له أيّة ماهية وكان صرف الوجود؛ فسيكون أيضاً صرف الوحدة. ولن تكون وحدته زائدة على ذاته، لأنّه أساساً لايوجد ذات وماهية لتكون الوحدة زائدة عليها، وعندها لايعقل فرض مصداق آخر، لأنّه لايوجد غير حقيقة الوجود الصرف واقعيةٌ اُخرىٰ تفرض كثانٍ لها.

ومن هنا يتضح معنى الجملة المعروفة حيث يقال: «شريك الباري من المحالات الذاتية» لأنّه إذا تصوّرنا بشكل جيّد حقيقة الوجود الصرف، نعلم انه يستحيل في نظر العقل فرض مصداق آخر لها، ولايتفاوت على الاطلاق مع محالية اجتماع النقيضين وسلب الشيء عن نفسه. وعليه الوحدة المقصودة في هذا البحث ليست الوحدة العددية، بل هي الوحدة الحقّة والتي لها خاصّتان:

١ ـ بساطة الذات الإلهية وتنزّهها عن أي تركيب.

٢ ـ عدم وجود المثل في وجوب الوجود ولا مثيل له في الوجود.

الوحدة الحقّة في الكلام الإلهي

ينفي القرآن الكريم في تعاليمه العالية عن الله تعالى أيّة وحدة تلازم محدودية

وجوده ومسلوبية أيّة مرتبة من الكمالات الوجودية عنه. فوحدانية الذات الإلهية في نظر القرآن هي الوحدانية الحقّة. ويستفاد هذا المطلب من عدّة طوائف من آيات القرآن الكريم بيّنها المصنّف في تفسيره الميزان. وهذه خلاصتها بشكل منظّم:

ـ **الطائفة الأُولىٰ**: الآيات التي بيّنت الصفات الإلهية، وهي في سياق الحصر، كالآيات التالية:

١ ـ ﴿**الله لا إلٰه إلّا هو له الأسماء الحسنىٰ**﴾ (طه : ٨).

٢ ـ ﴿**ويعلمون ان الله هو الحق المبين**﴾ (النور : ٢٥).

٣ ـ ﴿**وهو العليم القدير**﴾ (الروم : ٥٤).

٤ ـ ﴿**ان القوّة لله جميعاً**﴾ (البقرة : ١٦٥).

٥ ـ ﴿**له الملك وله الحمد**﴾ (التغابن : ١).

٦ ـ ﴿**ان العزّة لله جميعاً**﴾ (يونس : ٦٥).

٧ ـ ﴿**الحق من ربّك**﴾ (البقرة : ١٤٧).

٨ ـ ﴿**أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني**﴾ (فاطر : ١٥).

هذه الآيات وآيات أُخرىٰ تدلّ بوضوح على ان كل كمال يفرض هو بالأصالة لله تعالىٰ، ولا نصيب لغير الله تعالىٰ منه إلّا بالتمليك والإعطاء الإلهي. ولذا كل موجود يفرض ان له نصيب من الكمال والوجود فلن يكون شريكاً لله تعالىٰ بأي وجه، لأنّ وجود ذلك الموجود وكمالاته الوجودية هي كلّها فيض إلهي أعطاه إيّاها الله تعالىٰ، حيث يقول تعالى: ﴿**لا يملكون لأنفسهم ضرّاً ولا نفعاً، ولا يملكون موتاً ولا حياةً ولا نشوراً**﴾ (الفرقان : ٣).

الطائفة الثانية: يقول تعالىٰ في أوّل آية من سورة التوحيد: ﴿**قل هو الله أحد**﴾ فلفظ «أحد» يستعمل في الكلام المثبت بصورة التقييد بالوصف أو الإضافة،

حيث يقول: **﴿وان أحد من المشركين استجارك﴾** (التوبة : ٦)، وأيضاً: **﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾** (النساء : ٤٣)، لكنّها في الآية المذكورة مع كونها استعملت في كلام مثبت لكنّها لم تقيَّد بقيد، والعلّة ان وجود الله تعالىٰ لايتصوّر له مثل لنحتاج إلى تقييده بالوصف أو الإضافة. نعم إذا أمكن وجود موجود آخر يماثل الذات الأقدس الإلهي لوجب القول: «الله أحد الإلهين» أو «أحد الآلهة».

الطائفة الثالثة: الآيات الأُخرى التي تدل على هذا المطلب هي آيات تنزّه الله عن وصف الآخرين، وتنفي الإحاطة العلمية لغير الله بالله، فيقول: **﴿سبحان الله عمّا يصفون، الا عباد الله المخلصين﴾** (الصافات : ١٦)، ويقول أيضاً: **﴿ولايحيطون به علماً﴾** (طه : ١١٠).

والوجه في هذا المطلب ان معاني الكمال التي يثبتها الإنسان لله تعالىٰ هي أوصاف محدودة، ويوجب توصيف الله تعالىٰ بها تحديد الذات الإلهية. ولعل العلّة في استثناء المخلصين انّهم يعترفون بعجزهم عن إدراك حقيقة الذات والصفات الإلهية، حيث روي عن الرسول الأكرم ﷺ انّه قال: «لا احصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك».

الطائفة الرابعة: أوضح الآيات في هذا المورد هي الآيات التي يذكر الله تعالىٰ فيها نفسه بالقهارية بعد أن يصفها بالواحدية فيقول: **﴿وهو الواحد القهّار﴾**[١]، وبهذا المضمون الآيات التالية: (٤٠) من سورة يوسف، و(٦٥) من سورة ص، و(٤) من سورة الزمر. فمفاد هذه الآيات ان الله تعالى ليس مقهوراً من أي موجود، بل ان جميع الموجودات مقهورة للذات الأقدس الإلهي، وعلى هذا الأساس لاتتصوّر الوحدة العددية في مورد الله تعالىٰ، لأنّ الوحدة العددية تلازم

---

١ ـ الرعد: ١٦.

المحدودية والمقهوريّة[١].

التوحيد في كلام إمام الموحّدين

بعد القرآن الكريم لم تطرح حقيقة التوحيد في كلام أحد كما طرحت في كلام عليعليه‌السلام. وقد اتفق القريب والبعيد على انّهعليه‌السلام من فتح باب المعارف العالية على أفكار البشر. وبعبارة أصحّ فإنّ الإمامعليه‌السلام قد بيّن المعارف العالية للقرآن.

وبعد نقل بعض كلماتهعليه‌السلام في التوحيد يقول المصنّف: «**فالذي بيّنه القرآن الكريم من معنى التوحيد أوّل خطوة خطيت في تعليم هذه الحقيقة من المعرفة، غير ان أهل التفسير والمتعاطين لعلوم القرآن من الصحابة والتابعين ثم الذين يلونهم أهملوا هذا البحث الشريف، فهذه جوامع الحديث وكتب التفسير المأثورة منهم لاترى فيها أثراً من هذه الحقيقة لا ببيان شارح ولا بسلوك استدلالي.**

ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها إلّا ما ورد في كلام الامام علي بن أبي طالب عليه أفضل السلام خاصّة، فانّ كلامه هو الفاتح لبابها، والرافع لسترها وحجابها على أهدى سبيل وأوضح طريق من البرهان، ثم ما وقع في كلام الفلاسفة الاسلاميين بعد الألف الهجري، وقد صرّحوا بأنّهم انّما استفادوه من كلامهعليه‌السلام.

وهذا هو السرّ في اقتصارنا في البحث الروائي السابق على نقل نماذج من غرر كلامهعليه‌السلام **الرائق، لأنّ السلوك في هذه المسألة وشرحها من مسلك الاحتجاج البرهاني لايوجد في كلام غيره**عليه‌السلام**. ولهذا بعينه تركنا عقد بحث فلسفي مستقل لهذه المسألة، فإنّ البراهين الموردة في هذا الغرض مؤلفة من هذه**

---

١ ـ الميزان ٦: ٨٨ ـ ٩١.

المقدّمات المبيّنة في كلامه لاتزيد على ما في كلامه بشيء، والجميع مبنية على صرافة الوجود وأحدية الذات جلّت عظمته»[١].

وان بحث كلام الامام علي عليه السلام، بل قسم منه في هذا المجال يحتاج إلى رسالة مستقلّة، وليس مجاله، لكن سنكتفي بنقل رواية من كلماته النورانية:

«في التوحيد والخصال باسناده عن المقدام بن شريح بن هاني عن أبيه قال: إنّ اعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: ياأمير المؤمنين أتقول ان الله واحد؟ قال: فحمل الناس عليه وقالوا: يا اعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسم القلب؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: دعوه فان الذي يريده الاعرابي هو الذي نريده من القوم. ثم قال: يااعرابي ان القول في ان الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لايجوزان عليه فقول القائل: واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لايجوز، لأنّ ما لا ثاني له لايدخل في باب الأعداد، اما ترى انه كفر من قال: إنّه ثالث ثلاثة؟ وقول القائل: هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لايجوز لأنّه تشبيه، وجل ربّنا تعالىٰ عن ذلك. واما الوجهان اللّذان يثبتان فيه فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربنا، وقول القائل: انه عزوجل احدي المعنى، يعني به انّه لاينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا عزوجل»[٢].

براهين وحدانية الذات الإلهية

ذكر في المتن برهانان على التوحيد الذاتي لواجب الوجود. والتوحيد الذاتي المبحوث عنه في المتن هو التوحيد في وجوب الوجود، لا التوحيد بمعنى بساطة ذات

---

١ ـ الميزان ٦: ١٠٤ ـ ١٠٥.

٢ ـ نفس المصدر : ٩١ ـ ٩٢.

الله تعالىٰ، لكن المصنّف في نهاية الفصل يذكر أيضاً هذا المعنى للتوحيد أيضاً، واعتبره نتيجة للتوحيد بالمعنى الأوّل وللبرهانين اللّذين أُقيما عليه. ولذا يجب أن نبحث هذين البرهانين:

البرهان الأوّل: هذا البرهان هو من ثمرات أصلي الحكمة المتعالية المعروفين، أي أصالة الوجود، والوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود. وقد ذكرنا في الفصل السابق أن برهان الصديقين لصدر المتألهين لإثبات وجود الله تعالىٰ قائم على أساس هذين الأصلين، ونتيجة ذلك البرهان اثبات الحقيقة الصرف والمستقلة للوجود.

ولازم هذا المطلب وحدانية واجب الوجود، وعدم المثيل له في واجبية الوجود. ولذا فان المصنّف في تقريره للبرهان جعل المطلب المذكور ـ ان واجب الوجود هو حقيقة الوجود الصرف ـ أساساً لاستدلاله، وأثبت مدّعاه من خلال هذه المقدّمة البديهية ان صرف الشيء لايتثنى ولا يتكرّر، وذكر ان هذه الوحدة ليست عددية (ومفهومية) بحيث يمكن فرض مصداق آخر لها، بل هي وحدة لا يعقل فرض الكثرة معها وتستلزم الخلف. وعليه فان البرهان قائم على مطلبين:

١ ـ واجب الوجود هو حقيقة الوجود الصرف وغير المحدود.

٢ ـ صرف الوجود اللامحدود غير قابل للتكثّر والتعدّد.

أثبت المقدّمة الأُولى في الفصل السابق، والمقدّمة الثانية بديهية. وما يجب ذكره ان المقدّمة الأُولى تذكر بتعبيرين: الأوّل هو صرافة وجود واجب الوجود. والثانية عدم محدودية وعدم تناهي ذات واجب الوجود من جهة الكمالات الوجودية. ومن البديهي ان هذين المطلبين يتلازمان من جهة المصداق، ولا يتفاوتان سوى في المفهوم، فإذا كان هذا المقدار من التفاوت كافياً في تعدّد

وتكثّر البراهين فيعدّ البرهان المذكور برهانين، وفي غير هذه الصورة ليس إلّا برهاناً واحداً.

البرهان الثاني: يبتني هذا البرهان على المقدّمات المذكورة تالياً:

١ ـ يستلزم التعدّد والتكثّر التفاوت والتمايز، فإذا لم يكن هناك تمايز وتفاوت، فلا يتصور التعدّد والتكثّر.

٢ ـ مع الالتفات إلى المطلب المذكور، إذا كان هناك واجبا وجودٍ أو أكثر، فيجب أن يتمايزا، وعندها سيكون كل منهما مركّباً من حيثيتي ما به الاشتراك (وجود الوجود)، وما به الامتياز.

٣ ـ كل أمر مركّب يحتاج إلى أجزائه.

٤ ـ الحاجة تنافي واجبية الوجود.

النتيجة واجب الوجود بالذات يستحيل أن يتركّب من الأجزاء (ما به الامتياز وما به الاشتراك). وما لا يتركّب من الأجزاء لا يقبل التعدّد والتكثّر، ولذا فان واجب الوجود بالذات واحد لا مثل له.

توضيح ودراسة

ان تمايز شيئين يمكن أن يكون بإحدى هذه الصور:

١ ـ التمايز بتمام الذات، كالأجناس العالية.

٢ ـ التمايز ببعض الذات، كالأنواع المندرجة في جنس واحد.

٣ ـ التمايز بالعوارض الخارجة عن الذات، كأفراد نوع واحد.

٤ ـ التمايز بالكمال والنقص كالعلّة والمعلول.

والآن نقول: انّه إذا تحقّق واجبا وجود بالذات، فيجب أن يكون بينهما أحد الأقسام الأربعة للتمايز، وبما انّه لايمكن أيٌّ منها، فلن يوجد واجبا وجود (أو أكثر)،

وهو المطلوب. امّا الدليل على عدم صحّة الأقسام المذكورة فهو أنّه:

لازم الفرض الأوّل هو أن يكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجاً عن ذات كليهما، أو خارجاً عن ذات أحدهما، لأنّ الفرض ان تمايزهما بتمام الذات، فإذا كان وجوب الوجود عين ذاتهما، فسيكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، وهو محال (في غير الكمال والنقص). وليس صحيحاً ان وجوب الوجود خارجاً عن ذاتهما، لان الفرض انهما واجبا وجود بالذات، ومعنى هذا الكلام ان مصداق واجب الوجود لايحتاج للاتصاف بهذه الصفة إلى أي قيد وانضمام امرٍ وملاحظة حيثية ما حقيقية أو إضافية أو سلبية، وعليه فان تحقّق واجبا وجود يتباينان بتمام الذات يتوقّف على ان تباين ذات وحقيقة كل منهما ذات وحقيقة الآخر، وان تكون صفة وجوب الوجود زائدة وعارضة عليه، وعندها لن يكون واجب الوجود بالذات.

ولازم الفرض الثاني هو تركيب ذات واجب الوجود من ما به الاشتراك وما به الامتياز، والتركيب يلازم الاحتياج، وهو ينافي وجوب الوجود بالذات، وقد ذكر هذا الفرض في المتن.

ولازم الفرض الثالث ان يحتاج كل من واجبي الوجود في تعيّنه وتشخّصه الوجودي إلى أمر خارج عن ذاته، ولا تتفق الحاجة مع وجوب الوجود بالذات[١].

والآن يجب أن نرى ما هو محذور الفرض الرابع؟ وقد فصّل صدر المتألهين هذا الفرض، وذكر إشكاله، فيقول: «**فلأحد أن يقول: امتياز أحد الواجبين عن الآخر لعلّه حصل بكون أحدهما أكمل وجوداً وأقوى من الآخر بحسب ذاته البسيطة، ولا نسلم في أوّل النظر امتناع كون الواجب أنقص من واجب آخر، وان سلّم امتناع قصوره عن ممكن آخر. لكن هذا مدفوع بما أشرنا إليه سابقاً من ان**

---

١ ـ شرح الهداية: ٢٩٠ ـ ٢٩١. اسرار الحكم: ٢٥.

القصور يستلزم المعلولية، إذ الحقيقة الوجودية لايمكن أن يكون ذاتها بذاتها من غير علّة مستلزمة للقصور، إذ القصور معناه غير معنى الوجود، لأنّ القصور عدمي والشيء لايستلزم عدمه، بخلاف الكمال فإنّ كمال الشيء تأكيد فيه، فالخط الأطول من خط آخر صح أن يقال كماله بنفس طبيعة الخطية. وامّا الخط الأقصر فلايصح أن يقال: قصره بطبيعة الخطية، بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة، فكل خط غير متناه صح أن يقال: انه ليس فيه شيء غير طبيعة الخطية، واما الخط المتناهي ففيه خط وشيء آخر لايقتضيه الخطية، أعني النهاية والحدّ، فإذن كل وجود متناهي الشدّة لابدّ أن يكون له علّة محددة غير نفس وجوده الخاص، عينت وحصلت تلك العلّة مرتبة من الطبيعة الوجودية، والمعلولية تنافي وجوب الوجود، أي كون الشيء موجوداً بالضرورة الأزلية، فاستحال تعدّد الواجب. وهذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك أهل الاعتبار»[1].

دراسة شبهة ابن كمونة

قيل: ان هذه الشبهة بحثت قبل ابن كمونة، لكن بما ان ابن كمونة أقدم على شرحها واحتواها قبل الآخرين، فقد اشتهرت بشبهة ابن كمونة. وهي انّه ما المانع العقلي في ان يكون هناك واجبا وجود يتباينان بتمام الذات والماهية، وتكون ذاتهما مجهولة لنا، وينتزع منهما عنوان واجب الوجود ويحمل عليهما، وعندها لايكون عنوان واجب الوجود ما به اشتراكهما الذاتي ليحتاج إلى ما به الامتياز الذاتي، ويلزم في النتيجة تركيب ذات واجب الوجود ما به الاشتراك وما به الامتياز، بل يكون عنوان واجب الوجود عنواناً عرضياً وخارجاً عن ذاتهما.

---

١ ـ الأسفار ٦: ٦٠ ـ ٦١.

جواب الشبهة

تبتني هذه الشبهة على لواجب الوجود بالذات ماهية، حتى يمكن فرض واجبا وجود يتباينان بتمام الماهية، وعلى اعتبار مفهوم واجب الوجود مفهوماً عرضياً ومنتزعاً منهما، والحال ان الماهية تستلزم المحدودية وقصور الوجود (وقد بحث في هذا المجال في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة). فضلاً عن هذا فإنّ الفرض المذكور هو الفرض الأوّل من الفروض الأربعة السابقة، ولازم هذا الفرض هو ألا تكون ذات واجب الوجود بذاته عنواناً لواجب الوجود، وهو ينافي وجوب الوجود بالذات.

والحكيم السبزواري لم يعدّ الجواب الأخير جواباً صحيحاً، ورأى ان هذا الإشكال يرد عندما يكون وجوب الوجود مفهوماً عرضياً من قبيل المحمول بالضميمة، لا من قبيل المحمول من صميمه، والحال ان مقصود ابن كمونة هو الثاني، لأنّه قد جمع في كلامه بين عرضية مفهوم وجوب الوجود وذاتيته (إذ أن مفروض كلامه في واجب الوجود بالذات)، وإذا كان المقصود من عرضية عنوان واجب الوجود معناه الثاني، فعندها لايحتاج انتزاع هذا المفهوم من كلٍّ من واجبي الوجود إلى حيثية زائدة على الذات. ثم قال: ان الجواب الصحيح عن الإشكال انّه مع فرض ان يتباين واجبا الوجود بتمام الذات يلزم أن ينتزع مفهوم واحد من مصداقين متباينين بدون وجود أي أمر مشترك بينهما وهو محال، وحتى عنوان العرض الذي ينتزع من المقولات التسع، فبلحاظ اشتراكها في العروض والحلول في الموضوع، وإذا فرض الجامع المشترك بين واجبي الوجود فيلزم التركيب[١].

---

١ ـ شرح المنظومة، م٣، ف١.

وقد ذكر هذا الجواب صدر المتألهين قبل أن يذكره الحكيم السبزواري[١]، لكنّه رأى ان اشكال التركيب وارد، ببيان انه بناء على اصالة الوجود يكون لمفهوم الوجود ما بإزاء واقعي، والنتيجة انّه كما ان مفهوم الوجود مشتركٍ بين واجبي الوجود، فإنّ ما بإزائه ومصداقه أيضاً سيشترك بنحو ما بينهما، ولا شك ان ما به الاشتراك الذاتي يستلزم ما به الامتياز الذاتي، وفي النتيجة يحصل التركيب في ذات كلٍّ منهما، والتركيب ينافي وجوب الوجود[٢].

وعلى ما تقدّم يكون صدر المتألهين قد أجاب بجوابين على شبهة ابن كمونة:

الأوّل: على مبنى أصالة الوجود، وانه ليس لذات واجب الوجود ماهية غير وجوده الخاص. فإشكال كلام ابن كمونة في هذه الصورة هو لزوم التركيب في ذات واجب الوجود.

ويرتبط جوابه الثاني بفرض ان لواجب الوجود ماهية، حيث ان لازم تعدّد واجب الوجود ـ في هذه الصورة ـ هو انتزاع مفهوم واحد من مصاديق متباينة بدون لحاظ أمر مشترك بينها، وهو محال.

ويجب في نهاية هذا البحث أن نذكر المطالب التي بيّنت في شرح هذا الفصل:

١ ـ تفاوت الوحدة الحقّة والوحدة العددية.

٢ ـ المقصود من التوحيد الذاتي لواجب الوجود أمران:

أ ـ بساطة الذات.

ب ـ عدم وجود النظير في وجوب الوجود.

٣ ـ الوحدة الحقّة الإلهية في نظر القرآن الكريم.

---

١ ـ الأسفار ٦: ٦١ ـ ٦٢.

٢ ـ نفس المصدر: ٦٠.

٤ ـ التوحيد في كلام إمام الموحّدين علي عليه السلام.

٥ ـ شرح البرهانين المطروحين في المتن على وحدانية واجب الوجود تعالىٰ.

٦ ـ دراسة شبهة ابن كمونة، وبيان الإجابات الثلاث عليها أن لازم فرضه:

أ ـ أن يكون لواجب الوجود ماهية.

ب ـ التركيب في ذات واجب الوجود.

ج ـ انتزاع مفهوم واحد من مصاديق متباينة بدون جهة جامعة بينها.

الفصل الثالث

في ان الواجب تعالى هو

المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجودي

كل موجود غيره، تعالىٰ، ممكن بالذات، لانحصار الوجوب بالذات فيه، تعالىٰ، وكل ممكن فإنّ له ماهيّة، هي التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وهي التي تحتاج في وجودها إلى علّة، بها يجب وجودها فتوجد؛ والعلّة إن كانت واجبة بالذات فهو، وإن كانت واجبة بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات؛ فالواجب بالذات هو الذي يفيض عنه وجود كل ذي وجود من الماهيّات.

ومن طريق آخر

ما سواه تعالىٰ، من الوجودات الامكانيّة، فقراء في أنفسها، متعلّقات في حدود ذواتها، فهي وجودات رابطة، لا استقلال لها حدوثاً ولا بقاءً وإنّما تتقوّم بغيرها، وينتهي ذلك إلى وجود مستقل في نفسه، غني في ذاته، لا تعلّق له بشيء

تعلّق الفقر والحاجة، وهو الواجب الوجود، تعالىٰ وتقدّس.

فتبيّن أنّ الواجب الوجود، تعالىٰ، هو المفيض لوجود ما سواه. وكما أنّه مفيض لها مفيض لآثارها القائمة بها والنسب والروابط التي بينها، فإنّ العلّة، الموجبة للشيء المقوّمة لوجوده، علّة موجبة لآثاره والنسب القائمة به ومقوّمة لها.

فهو، تعالىٰ، وحده المبدأ الموجد لما سواه، المالك لها، المدبّر لأمرها؛ فهو رب العالمين، لاربّ سواه.

تتمّة

قالت الثنويّة: إنّ في الوجود خيراً وشرّاً، وهما متضادّان، لايستندان إلى مبدأ واحد؛ فهناك مبدئان: مبدأ الخيرات، ومبدأ الشرور.

وعن افلاطون في دفعه: أنّ الشر عدم، والعدم لايحتاج إلى علّة فيّاضة، بل علّته عدم الوجود. وقد بيّن الصغرى بأمثلة جزئيّة، كالقتل الذي هو شر مثلاً، فإنّ الشر ليس هو قدرة القاتل عليه، فإنّه كمال له، ولا حدّة السيف مثلاً وصلاحيته للقطع، فإنّه كمال فيه، ولا انفعال رقبة المقتول من الضربة، فانّه من كمال البدن، فلايبقى للشر إلّا بطلان حياة المقتول بذلك، وهو أمر عدميّ؛ وعلى هذا القياس في سائر الموارد.

وعن أرسطو: أنّ الأقسام خمسة: ما هو خير محض، وما خيره كثير وشرّه قليل، وما خيره وشرّه متساويان، وما شرّه كثير وخيره قليل، وما هو شرّ محض؛ وأوّل الأقسام موجود، كالعقول المجرّدة التي ليس فيها إلّا الخير؛ وكذا القسم الثاني، كسائر الموجودات الماديّة، التي فيها خير كثير بالنظر إلى النظام العامّ، فانّ في ترك إيجاده شرّاً كثيراً؛ وأمّا الأقسام الثلاثة الباقية، فهي غير موجودة؛ أمّا ما

خيره وشرّه متساويان، فان في ايجاده ترجيحاً بلا مرجّح؛ وأمّا ما شرّه كثير وخيره قليل، فان في إيجاده ترجيح المرجوح على الراجح؛ وأمّا ما هو شرّ محض، فأمره واضح؛ وبالجملة لم يستند بالذات إلى العلّة إلّا الخير المحض والخير الكثير، وأمّا الشر القليل فقد استند إليها بعرض الخير الكثير الذي يلزمه.



شرح المطالب

موضوع البحث في هذا الفصل التوحيد في الالوهية والخالقية والربوبية والتدبير أي ان الهدف إثبات هذا المطلب انه لايوجد خالق ورب ومدبّر لعالم الإمكان سوى واجب الوجود بالذات. وهو المطلب الذي يعبّر عنه بجملة «لا مؤثر في الوجود إلّا الله». وعليه يكون واضحاً التفاوت بين هذا البحث وما بحث في الفصل السابق، لأنّه وإن كان محور البحث في كلا الفصلين نفي الشريك عن الله تعالىٰ، لكن البحث في الفصل السابق كان في نفي الشريك في وجوب الوجود، والبحث في هذا الفصل في نفي الشريك في الخالقية والربوبية، ويقول صدر المتألهين في هذا المورد: «**البراهين الماضية دلّت على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب الوجود، والآن نريد أن نبيّن: ان إلٰه العالم واحد لاشريك له في الإلهية**»[1].

ويسمّىٰ هذا القسم من التوحيد بالتوحيد الأفعالي، والمقصود انه لايوجد في عالم الخلق فاعل بالأصالة ومستقل سوى الذات الأقدس الإلهي، وجميع الفواعل الطبيعية وغير الطبيعية مسخّرة في ذاتها وأفعالها للمشيئة والإرادة الإلهية، والفواعل الإمكانية تسمّى بالفواعل بالتسخير، (كلٌ جنود مبدأ المبادئ)، وأساساً فان الفاعل

---

١ ـ نفس المصدر : ٩٢ ـ ٩٣.

في اصطلاح الحكيم الإلهي هو بمعنى معطي الوجود لا معطي الحركة، لكن في اصطلاح الحكيم الطبيعي يقال لمعطي الحركة فاعل.

معطي الوجود في الالهي فاعل　　　معطي التحرك الطبيعي قائل

والقرآن الكريم مع انه يعرّف الانسان كفاعل للحركة، فهو يسلب عنه الفاعلية بمعنى الإيجاد، فيقول: ﴿أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾ (الواقعة : ٦٣ ـ ٦٤)، فلاشك ان الانسان الزارع فاعل بمعنى معطي الحركة، لكنه ليس فاعلاً بمعنى معطي الوجود، وعليه فان فعل الزرع مع انه ينسب للإنسان، فهو يستند أيضاً لله تعالىٰ، وهذان الاسنادان ليسا في عرض بعضهما، بل هما في طول بعضهما، أي ان حركات وأفعال الإنسان الزارع ليست خارجة عن مجال الإرادة الإلهية بشكل كلّي، ولا أن ما يُسند إلى الله تعالى هو ان الله تعالىٰ يوجده بعد أن يتحقق للزرع الاستعداد الكافي بواسطة الأعمال التي يقوم بها الزارع وسائر العوامل الطبيعية، والأسباب والعوامل الطبيعية وغير الطبيعية وتأثيراتها خارجة عن مجال القدرة الإلهية، بل مقتضى التوحيد الأفعالي انه كما يستند وجود الزرع إلى الله تعالىٰ، فان حركات الزارع والأسباب والعوامل الطبيعية المؤثرة في حصول الاستعداد لنمو النبات هي كلّها تستند إلى الإرادة الإلهية. فالتوحيد الأفعالي هو ما يحكيه القرآن الكريم عن لسان إبراهيم الخليل عليه السلام، فيقول: ﴿الذي خلقني فهو يهدين، والذي هو يطعمني ويسقين، وإذا مرضت فهو يشفين، والذي يميتني ثم يحيين، والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين، رب هب لي حكماً والحقني بالصالحين﴾ (الشعراء : ٧٨ ـ ٨٣).

براهين التوحيد في الخالقية والتدبير

ذكر في المتن برهانان على التوحيد في الخالقية والتدبير، ويبتني هذان

البرهانان على أصل كلّي ثبت في الفصل السابق، وهو عبارة عن التوحيد في وجوب الوجود بالذات، وبناء على هذا الأصل فان جميع الموجودات ـ غير واجب الوجود بالذات ـ هي ممكنة الوجود بالذات، والفارق بين هذين البرهانين ـ مع وجود الاشتراك في الأصل المذكور ـ هو أنّه في البرهان الأوّل الإمكان وصف للماهية، وهو بمعنى الإمكان الماهوي، لكن الإمكان في البرهان الثاني وصف للوجود وبمعنى الإمكان الفقري. وهذا هو منهج المصنّف دائماً، إذ يفكك بين مبنيي اصالة الماهية وأصالة الوجود والبراهين المبتنية عليهما بشكل كامل.

وهذا تقرير كلا البرهانين:

البرهان الأوّل: ومقدّماته هي:

١ ـ جميع الموجودات ـ غير واجب الوجود بالذات ـ هي ممكنة الوجود بالذات، فقد ثبت ان واجب الوجود بالذات واحد.

٢ ـ كل ممكن الوجود له ماهية، لأن للموجود الممكن وجود محدود، والماهية هي المبيّن لهذه المحدودية الوجودية.

٣ ـ الامكان هو ملاك حاجة الممكن إلى العلّة.

٤ ـ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

٥ ـ العلّة التي توجب وتوجد الوجود الممكن يجب أن يكون لديها الوجوب والوجود.

٦ ـ وجود ووجوب العلّة امّا بالذات أو بالغير.

النتيجة: في كلا الصورتين يثبت المطلوب، اما في الصورة الأُولى فالأمر واضح، وامّا في الصورة الثانية، فلان الوجود والوجوب بالغير ينتهي إلى الوجود والوجوب بالذات، لأنّه في غير هذه الصورة يلزم الدور أو التسلسل، وهو محال

وقد ثبت هذا المطلب في الفصل الأوّل.

البرهان الثاني: وجود جميع الموجودات ـ غير واجب الوجود بالذات ـ هو عين التعلق والارتباط بالغير (الواجب)، وذلك الغير امّا واجب الوجود بالذات أو لا، ففي الصورة الأُولى يثبت المطلوب، وفي الصورة الثانية ينتهي إلى واجب الوجود بالذات، لأنّه لا امكان للوجود الرابط بدون الوجود المستقل.

وهذا البرهان هو في غاية الإتقان ونهاية الاختصار، بل لايحتاج إلى هذه المقدّمة «وجود الغير امّا واجب الوجود أو لا»، لأنّه بالنظر إلى ان هوية الممكن هي عين الحاجة والربط والتعلّق، فأساساً لايتصوّر وجوده بدون الواجب بالذات، فضلاً عن أن نصل إلى تحقّقه الخارجي، وعليه للبرهان الثاني مقدّمتان فقط:

١ ـ واجب الوجود بالذات واحد، وكل ما سواه ممكن الوجود بالذات.

٢ ـ هوية الموجود الممكن هي عين التعلّق بالغير.

ويقول صدر المتألهين في تقرير هذا البرهان:

«**لما تبيّن ان واجب الوجود واحد وكل ما سواه ممكن بذاته (المقدّمة الأُولى)، ووجوداتها متعلّقة به، وبه صار واجباً وموجوداً (المقدّمة الثانية) فبوجوب استناد كل الموجودات وارتفاعها إليه، يلزم أن يكون وجودات الأُمور كلّها مستفادة من أمر واحد هو الواجب الوجود لذاته (النتيجة)**»[1].

ذكر مثال: منهج التمثيل لبيان الحقائق الدقيقة منهج مؤثر جدّاً، وقد استعمله القرآن الكريم في موارد كثيرة، فقد شبّه عدم استقرار بناء الشرك ببيت العنكبوت فيقول:

﴿**مثل الذين اتخذوا من دون الله كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً، وان أوهن**

---

١ ـ نفس المصدر: ٩٣.

البيوت لبيت العنكبوت﴾ (العنكبوت : ٤١).

وقد شبّه صدر المتألهين استناد الموجودات إلى الخالق باستناد أشعة الشمس إلى الشمس، مع فارق ان الشمس ليست قائمة بذاتها، وهي من الموجودات الامكانية، وتستند إلى الإرادة الإلهية. ويقول: ان نور الشمس إذا وقع علىٰ جسم، وانعكس منه على آخر، ومنه على ثالث، إلى أن يصير إلى أضعف نور بسبب تعدّد الانعكاس، فجميع هذه الأنوار تنتهي إلى الشمس، فهي كالوجودات الإمكانية التي هي كلّها إفاضات من الله تعالىٰ، وان تفاوتت في القرب والبعد بالنسبة إلى مبدأ الخلق.

وحدة الخلق دليل علىٰ وحدة الخالق

ذكر هنا برهاناً آخر على وحدانية خالق ومدبّر عالم الخلق، وسنذكره تكميلاً للبحث. فبعد بيان البرهان الثاني المبتني على الأُصول الخاصة للحكمة المتعالية، يقول صدر المتألهين: «**طريق آخر اشير إليه في الكتاب الإلهي سلكه معلّم المشائين ارسطاليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الإلٰه**»[1]. ثم شرع بتقريره.

وقد اكتفى المصنّف في نهاية الحكمة ببيان هذا البرهان فقط، وقرّره بشكل مختلف، كما أنه ذكر في «**اصول الفلسفة**» أصل وحدة عالم الخلق كمقدّمة لأحد برهاني اثبات واجب الوجود، وقد ذكر المقدّمة المذكورة فيما يرتبط بالتوحيد، واستنتج منها وحدة الخالق. اما صورة البرهان فهي:

---

١ ـ المقصود هو الآية الكريمة: ﴿لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، والآية الكريمة: ﴿وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم علىٰ بعض﴾ (المؤمنون: ٩١)، كما أشار بالنهاية الى ذلك (نفس المصدر: ٩٤).

١ ـ عالم الخلق المعلول هو عالم مرتبط، ويشكل واحداً حقيقيّاً.

٢ ـ علّة الواحد واحد.

النتيجة: لعالم الخلق مبدأ خالق واحد.

والمقدّمة الثانية للبرهان هي قاعدة الواحد التي بحثت في مرحلة العلّة والمعلول، وما يجب بحثه هو المقدّمة الأُولىٰ، أي الوحدة الحقيقية لعالم الخلق. وقد أثبتوا هذا المطلب فيما يرتبط بعالم الطبيعة عن طريق الوحدة الهدفية والغائية.

ويقول المصنّف في أُصول الفلسفة: «**يثبت بالمشاهدة الابتدائية وأيضاً بالأبحاث العلمية ان لأجزاء العالم ارتباط وجودي فيما بينها، ولا ينحصر هذا الارتباط بفئة خاصّة من أجزاء العالم، بل أينما دقّقنا النظر وتقدّمنا وبحثنا، نصل إلى الارتباط المذكور بشكل أوضح وأحكم، وحتى أُولئك الذين تمسّكوا بقانون تبعية المحيط فراراً من إثبات الغاية والغرض في الوجود، لم يجدوا مناصاً من اثبات ارتباط أجزاء العالم. وهذا الارتباط ليس ارتباطاً وهمياً، بل هو ارتباط واقعي ومستقل عن ذهننا، وبه يكون العالم بأجزائه واحد خارجي**»[1].

ويمكن تشبيه وحدة أجزاء عالم الطبيعة بوحدة الأعضاء المختلفة لبدن الإنسان، فكما ان الإنسان بجميع أجزائه يشكّل واحداً واقعيّاً، وله تشخّص واقعي واحد، فالعالم أيضاً مع ان له أعضاء وأجزاء مختلفة فهو واحد، وله فعلية طبيعية واحدة. فإذا فرضنا ان الخلايا التي تنشط داخل بدن الإنسان تريد أن تفكر في عالمها (بدن الإنسان) فتظن ان كل جهاز منفصل عن الجهاز الآخر، بل كل عضو مستقل عن العضو الآخر، فلايمكن لهذه الخلايا المحبوسة في زاوية من عالم البدن أن تتصور ان جميع هذه الأعضاء والأجزاء والأجهزة هي طفيليات لوجود واحد هو

---

١ ـ أُصول فلسفه ٥: ٨٩ ـ ٩١.

الإنسان، وتدبرها كلّها حياة كلّية واحدة. فطبقاً لهذه الفرضية نحن في عالم الطبيعة كتلك الخلايا داخل بدن الإنسان، والحياة المخيمة على الطبيعة هي مثل الحياة المخيّمة على كل بدن الإنسان، ولذا يعبّر عن العالم بالإنسان الكبير، وعن الإنسان بالعالم الصغير. وقد ذكر هذا التمثيل الاستاذ مطهري، ثم ذكر في تفسير الوحدة الغائية والارتباط الهدفي لعالم الطبيعة هذه الاحتمالات الثلاثة:

١ ـ نظّم عالم الطبيعة كجهاز آلي، حيث ان جميع الأجزاء تنشد آلياً هدفاً واحداً.

٢ ـ لايوجد هكذا نظم في عالم الطبيعة، والوحدة المشهودة فيه معلولة لأجهزة غيبية تتدخّل دائماً في العالم وتديره، وتسيّر تلك الإرادات الغيبية حركات أجزاء العالم بحيث يبدو ان لأجزاء العالم كلّها هدف واحد.

٣ ـ العالم مجموعاً هو واحد واقعي طبيعي، فلكل العالم صورة واحدة ونفس واحدة وحياة واحدة.

ثم قال في تقييم الاحتمالات الثلاثة: الآن ماذا نقول؟ فهل نقول ان العالم قد نظّم كآلة، وان ميكانيكه يقوم بردّات فعل مناسبة بدون إرادة؟ أم انّه سلسلة موجودات لها إرادة، إذ على الرغم من السير الطبيعي للعالم فهي مأمورة أن توجد هكذا حوادث؟ أم ان إرادة ذات الباري تخلق هذه الحوادث بشكل مباشر بدون أن ترتبط بميكانيك العالم؟ فعندها قال: برهن في محله ان رابطة أجزاء العالم لايمكن أن تفسّر على أساس ميكانيكي فقط، ولايمكن قياس المصنوع الإلهي بالمصنوع البشري[1]. كما لايمكن قبول دخالة إرادة موجودات غير مرئية بصورة خارجة عن نظام العالم كما ثبت في محلّه ان التدخّل المباشر لإرادة الباري تعالىٰ بدون وساطة

---

١ ـ يرجع إلى بحث الصور النوعية.

شيء آخر، هو أمر غير معقول. فاستنتج أنّه: إذا قبلنا الانتظام والوحدة الهدفية لأجزاء العالم ـ على الأقل بمقياس الأرض والسيارات التي نعرفها ـ فلا مجال سوى قبول الوحدة الطبيعية للعالم[١].

والمصنّف العلّامة بعد بيانه للوحدة الهدفية الحاكمة على الأجزاء المختلفة لعالم الطبيعة: يقول: «**ثم ان المتحصل ممّا تقدّم من المباحث وما سيأتي أن هذا العالم المادي معلول لعالم نوري مجرد عن المادة متقدّس عن القوّة وأن بين العلّة والمعلول سنخية وجودية بها يحكي المعلول بما له من الكمال الوجودي بحسب مرتبة الكمال الوجودي للتحقق في العلّة بنحو أعلى وأشرف. والحكم جار ان كان هناك علل عقلية مجرّدة بعضها فوق بعض حتى ينتهي إلى الواجب لذاته جل ذكره. ويستنتج من ذلك ان فوق هذا النظام الجاري في العالم المشهود نظاماً عقلياً نورياً مسانخاً له هو مبدء هذا النظام وينتهي إلى نظام ربّاني في علمه تعالىٰ هو مبدء الكل، وهذا أيضاً أصل. ومن الضروري أيضاً ان علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء وان معلول معلول الشيء معلول لذلك الشيء. وإذ كانت العلل تنتهي إلى الواجب تعالىٰ، فكل موجود كيفما فرض فهو أثره وليس في العين إلّا وجود جواهر وآثارها والنسب والروابط التي بينها، ولا مستيل في وجوده إلّا الواجب بالذات ولا مفيض للوجود إلّا هو.**

فقد تبيّن بما تقدّم ان الواجب تعالى هو المجري لهذا النظام الجاري في نشأتنا المشهودة والمدبّر بهذا التدبير العام المظلّ على أجزاء العالم. وكذا النظامات العقلية النورية التي فوق هذا النظام وبحذائه على ما يليق بحال كلّ منها حسب ما له من مرتبة الوجود. فالواجب لذاته رب للعالم مدبّر لأمره بالايجاد بعد

---

١ ـ أُصول فلسفه ٥ : ٩١ ـ ٩٤.

الإيجاد. وليس للعلل المتوسطة الا انها مسخّرة للتوسّط من غير استقلال وهو المطلوب. فمن المحال ان يكون في العالم رب غيره لا واحد ولا كثير»[1].

دراسة شبهة الثنوية

بحثت مسألة الشرّ في الفلسفة والكلام من جهاتٍ ثلاث:

١ ـ من جهة التوحيد في الخالقية.

٢ ـ من جهة الحكمة الإلهية.

٣ ـ من جهة العدل الإلهي.

في الجهة الأُولى تكون شبهة الثنوية التي قالت بمبدأين: يزدان هو مبدأ الخير، واهريمن هو مبدأ الشر.

ومن الجهة الثانية طرحت بصور مختلفة: **الأُولى**: هي ان الله تعالى قد خلق عالم الطبيعة ليتمتّع به الإنسان، كما دلّت على ذلك آيات متعدّدة من القرآن الكريم، لكن وجود الشرّ في عالم الطبيعة ينافي هذا الغرض، لأنّ الشر ينحلّ بالمنافع المادية للإنسان، ويلزم في النتيجة نقض الغرض، ولا ينسجم نقض الغرض مع أصل الحكمة الإلهية. **والثانية**: ان مقتضى الحكمة الإلهية ان يصل كل موجود إلى كماله، في حين ان تزاحم العلل في نظام الطبيعة يؤدي إلى عدم وصول بعض موجودات الطبيعة إلى كمالها المطلوب. **والثالثة**: ان الحكمة الإلهية توجب أن يكون نظام الطبيعة النظام الأحسن، وان يكون خالٍ عن أي شر ونقص.

وشبهة الشرور فيما يرتبط بالعدل الإلهي تطرح في الحقيقة بتبع جواب شبهة الشرور في مورد الحكمة الإلهية، لأن إحدى الاجابات التي تذكر على تلك الشبهة

---

١ ـ نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ٦.

ان حياة الإنسان قائمة على أساس الحياة الاجتماعية، والحوادث الأليمة التي تحصل لفرد أو فئة من الناس فهي وان أوجبت ضرر الفرد أو الفئة، لكن فرداً آخر أو فئة أُخرى يستفيدون منها. وعليه فان تلك الحادثة الأليمة التي تتلق على انها شرّ، ستكون نافعة للبشر، ومن جهة أُخرى فانّ الأعمال الجيّدة والسيّئة للإنسان تؤثر في المجريات الحلوة والمرّة الطبيعية والاجتماعية، وبدليل اجتماعية حياة البشر فان العواقب السيئة للمجرمين تصيب جميع أفراد المجتمع، والجميع يتضرّر منها. ومن هنا تطرح مسألة العدل الإلهي، ويقال: انه ليس من العدل أن تضرّ الأعمال السيئة لبعض الأفراد غيرهم من البشر. وقد انتبه المتكلّمون المسلمون إلى هذه الشبهة وأجابوا عليها بأن المصائب على فئتين: ١ ـ الآلام الاستحقاقية. ٢ ـ الآلام الابتدائية. فالأولى تقع كعقاب للمجرمين. ومن البديهي انه هنا لاترد أية شبهة من ناحية العدل الإلهي. واما الشبهة التي ترتبط بالفئة الثانية، فقد أجاب عنها المتكلّمون بمسألة «الأعواض»، وعدّوها من فروع الحسن والقبح العقليين، وقالوا انه على الله تعالى ألا يترك هذه المصائب دون مقابل، وان يعطي العوض لمن اصيب بهذه المصائب، سواء كان العوض دنيوياً أم أخروياً. (وليطلب التفصيل في هذا البحث من الكتب الكلامية). وما يرتبط بالبحث الحاضر هو شبهة التنويّة، وبداية لابدّ لايضاحها من دراسة ماهية الخير والشر.

ما هو الخير والشرّ؟

يقول المصنّف في هذا المجال: **«الخير ما يطلبه ويقصده ويحبّه كل شيء ويتوجّه إليه كل شيء بطبعه، وإذا تردّد الأمر بين أشياء فالمختار خيرها فلايكون إلّا كمالاً وجودياً يتوقّف عليه وجود الشيء كالعلّة بالنسبة إلى معلولها، أو كمالاً اولاً هو وجود الشيء بنفسه أو كمالاً ثانياً يستكمل الشيء به ويزول به عنه نقص،**

والشر يقابله، فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات. والدليل على أن الشر عدم ذات أو عدم كمال ذات ان الشر لو كان أمراً وجودياً لكان إمّا شرّاً لنفسه أو شرّاً لغيره. والأوّل محال إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأس، والشيء لايقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته الثانية، لما بينه وبينها من الرابطة الوجودية، والعناية الإلهية أيضاً توجب ايصال كل شيء إلى كماله. والثاني ايضاً محال، لأن كون الشر ـ والمفروض انه وجوديّ ـ شرّاً لغيره، اما بكونه معدماً لذات ذلك الغير، أو معدماً لشيء من كمالاته، أو بعدم إعدامه لا لذاته ولا لشيء من كمالاته، والأوّل والثاني غير جائزين، فالشر حينئذٍ يكون هو عدم ذلك الشيء أو عدم شيء من كمالاته دون الشيء المعدوم المفروض، وهذا خلف. والثالث أيضاً غير جائز، فانه لم يعدم شيئاً لا ذاتاً ولا كمال ذات فليس يجوز عدّه شرّاً، فالعلم الضروري حاصل بأن ما لايوجب عدم شيء ولا عدم كماله، فانه لايكون شراً لا لعدم استضراره به، فالشر كيفما فرض ليس بوجودي، وهو المطلوب. ويصدّق ذلك التأمّل الوافي في موارد الشر من الحوادث، فان الإمعان في أطرافها يهدي إلى ان الشر الواقع عدم ذات أو عدم كمال ذات»[١].

وهذا التحليل للشر هو تحليل افلاطوني، وقد أشار الحكيم السبزواري في منظومة الحكمة إلى هذا البرهان فقال:

والشر اعدام فكم قد ضلّ من   يقول بـاليزدان ثم الأهـرمن

اما التحليل الأرسطي فهو ان نقيّم بداية الفروض العقلية الخمسة للموجود، ونثبت انه يتحقق فقط فرضان: **الأوّل**: الخير المحض، والذي هو الموجودات المجرّدة عن المادة. **والثاني**: الخير الكثير، والذي يشتمل أيضاً على الشر القليل، وهو عالم المادة والماديات. فعندها نقول: ان ماهية الشر ـ وكما ثبت في محله ـ هي عدم،

---

١ ـ نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ١٩.

فلاتحتاج إلى جعل وجاعل، لكن بما ان عالم المادة هو عالم تضاد وتزاحم الاسباب المختلفة، وأيضاً دار الحركة والتغير من صورة إلى صورة، فهو لن ينفك عن الشرور، وفي النتيجة تكون هذه الشرور مقصودة بالتبع ومجعولة بالعرض، لا مقصودة بالأصالة ومجعولة بالذات. وبما ان التضاد المذكور هو عامل حصول الاستعدادات وحدوث الحادثات، وعليه بالمقارنة مع النظام الكلّي لعالم المادة فهو خير وعامل كمال، وان كان بالمقارنة مع الموجودات الجزئية شرّاً ودليل نقصان. ومن هنا يتضح جواب شبهة منافاة الشرور للنظام الأحسن.

ويقول صدر المتألهين في هذا المجال: «**والتي يقع فيها من أنواع الشرور قليلة بالنسبة إلى الخيرات الواقعة فيها، ومنشأ ذلك الوقوع هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد، فانه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فما صح وجود نفوس غير متناهية وأشخاص كذلك، والنفوس لاتحصل إلّا عند حصول الأبدان واستعدادات مادّتها لتعلّق النفس بها، وذلك لايحصل إلّا بتفاعل الكيفيات المتضادة، فالتضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض، فيكون خيراً بالنسبة إلى النظام الكلّي وشرّاً بالنسبة إلى الأشخاص الجزئية، على ان التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل، لأن كون الكيفيات (كالحرارة والرطوبة واليبوسة وأشباهها) متضادة انما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارجي المادي، وإن لم يكن من لوازم وجودها العقلي ـ كما وقعت الاشارة إليه ـ ولوازم الوجودات كلوازم المهيات غير مجعولة بالذات، فالمجعول بالذات في هذه الأنواع نفس وجوداتها لا نقائصها ونقصاناتها الذاتية ـ كما مر ذكره ـ وقبولها للتضاد من النقائص اللازمة لذاتها لابجعل جاعل**»[1].

---

١ ـ الأسفار ٧: ٧١.

وحاصل هذه المقالة:

١ ـ تحصل الشرور في عالم المادة فقط.

٢ ـ الشرور أُمور عدمية، ولاتحتاج إلى جعل.

٣ ـ منشأ الشرور تضاد الموجودات المادية الذي ليس لازماً ذاتياً لها ومجعولاً بالجعل الذاتي.

٤ ـ الشرور الواقعة في عالم المادة هي سبب لدوام الفيض، وهي خير بالنسبة إلى النظام الكلّي، وفي النتيجة فهي لاتنافي أحسنية نظام العالم.

الجواب على اشكال: يطرح البعض هذا الإشكال انّه لماذا لم يخلق عالم المادة بحيث لايكون فيه تضاد، ولايحصل فيه الشر القليل؟

والجواب على هذا الإشكال انه إذا كان عالم الطبيعة بنحوٍ لايكون فيه شر، فلن يبق عالم الطبيعة، لأنّ الشر أمر عدمي، وينشأ من تضاد القوى الطبيعية المختلفة وكون وفساد الصور أو تبدّلها وجميع هذه الأُمور تلازم المادة والقوّة والاستعداد.

وبعبارة أُخرىٰ، فان محدودية وضعف الوجود في عالم المادة هو منشأ تزاحمات وتصادمات الأشياء المتضادة والعلل والأسباب الطبيعية المختلفة. والنتيجة: ان هذا التصادم الطبيعي وعروض الزوال والفناء والانعدام هو منشأ ومصدر الشرور. والآن يدور الأمر بين إيجاد هذه المرتبة من الوجود متلازمة مع الكون والفساد والشر، وبين عدم إيجادها، وبالنظر إلى ما بيّن فان منع الخير الكثير بسبب الشر القليل هو نفسه مصداق للشر الكثير. وعليه فان عدم إيجادها يخالف حكم العقل والحكمة وعناية الخالق، كما ان انفكاك الشر القليل عنها أمر غير ممكن، ومن البديهي ان قدرة الله تعالى تتعلّق بما لايكون محالاً أو مستلزماً للمحال[1].

---

١ ـ الأسفار ٧: ٨٧.

الفصل الرابع

في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتصافه بها

تنقسم الصفات الواجبيّة الأوّليّة ، إلى ما تكفي في ثبوته الذات المتعالية، من غير حاجة إلى فرض أمر خارج، كحياته تعالىٰ وعلمه بنفسه، وتسمّىٰ «الصفة الذاتيّة»؛ وما لايتم الاتصاف به إلّا مع فرض أمر خارج من الذات، كالخلق والرزق والاحياء، وتسمّى «الصفة الفعليّة».

والصفات الفعليّة كثيرة، وهي على كثرتها منتزعة من مقام الفعل، خارجة عن الذات، والكلام في هذه الفصول في الصفات الذاتيّة. فنقول:

قد عرفت[1]: أنّه، تعالىٰ، هو المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجوديّ، وقد ثبت في المباحث السابقة: أنّ العلّة المفيضة لشيء واجدة لحقيقة ذلك الشيء بنحو أعلى وأشرف، فمعطي الشيء غير فاقد له، فله سبحانه، اتّصاف ما بصفات الكمال، كالعلم والقدرة والحياة، فلننظر في أقسام الصفات ونحو اتصافه بها فنقول:

---

١ ـ في الفصل السابق.

تنقسم الصفة إلى «ثبوتيّة»، كالعالم والقادر، و«سلبيّة» تفيد معنى سلبيّاً؛ لكنّك عرفت آنفاً أنّه لايجوز سلب كمال من الكمالات منه تعالى لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته السلبيّة ما دلّ على سلب النقص والحاجة، كمن ليس بجاهل، ومن ليس بعاجز، وما ليس بجوهر؛ ولمّا كان النقص والحاجة في معنى سلب الكمال، كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص راجعة إلى سلب سلب الكمال وهو إيجاب الكمال، فمعنى «ليس بجاهل»: سلب سلب العلم، ومعناه : إيجاب العلم.

ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى «حقيقيّة»، كالعالم، و«إضافيّة» كالقادريّة والعالميّة، وتنقسم الحقيقيّة إلى «حقيقيّة محضة»، كالحيّ، و«حقيقيّة ذات إضافة»، كالعالم بالغير.

ولاريب في زيادة الصفات الإضافية على الذات المتعالية، لأنّها معان اعتباريّة، وجلّت الذات أن تكون مصداقاً لها؛ والصفات السلبيّة ترجع إلى الثبوتيّة الحقيقيّة، فحكمها حكمها.

وأمّا الصفات الحقيقيّة، أعمّ من الحقيقيّة المحضة والحقيقيّة ذات الاضافة، ففيها أقوال:

أحدها: أنّها عين الذات المتعالية، وكل منها عين الأُخرىٰ.

وثانيها: أنّها زائدة على الذات لازمة لها، فهي قديمة بقدمها.

وثالثها: أنّها زائدة على الذات حادثة.

ورابعها: أنّ معنى اتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبّس بها، فمعنى كونها عالمة: أنّها تفعل فعل العالم في إتقانه وإحكامه ودقّة جهاته، وهكذا: فالذات نائبة مناب الصفات.

والحقّ هو الأوّل، المنسوب إلى الحكماء، لما عرفت: أنّ ذاته المتعالية مبدأ

لكل كمال وجودي، ومبدأ الكمال غير فاقد له، ففي ذاته حقيقة كل كمال يفيض عنه، وهو العينية.

ثم حيث كانت كل من صفات كماله عين الذات الواجدة للجميع، فهي أيضاً واجدة للجميع وعينها، فصفات كماله مختلفة بحسب المفهوم واحدة بحسب المصداق الذي هو الذات المتعالية.

وقول بعضهم: «إنّ علّة الايجاد مشيئته وإرادته، تعالىٰ، دون ذاته»، كلام لا محصّل له، فانّ الإرادة عند هذا القائل إن كانت صفة ذاتيّة هي عين الذات، كانت نسبة الإيجاد إلى الإرادة عين نسبته إلى الذات؛ فلم يأت بطائل، وإن كانت من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل، فللفعل تقدّم عليها، واستناده في وجوده إليها تقدّم المعلول على العلّة، وهو محال؛ على: أنّ لازم هذا القول كون نسبة الايجاد والخلق إليه تعالىٰ مجازاً.

وأمّا القول الثاني، وهو منسوب إلى الأشاعرة، ففيه: أنّ هذه الصفات، وهي ـعلى ما عدّوهاـ الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والارادة والكلام، إمّا أن تكون معلولة أو غير معلولة لشيء.

فان لم تكن معلولة لشيء وكانت موجودة في نفسها واجبة في ذاتها، كانت هناك واجبات ثمان وهي الذات والصفات السبع، وأدلّة وحدانيّة الواجب تبطله.

وإن كانت معلولة، فامّا أن تكون معلولة لغير الذات المتصفة بها أو معلولة لها.

وعلى الأوّل، كانت واجبة بالغير، وينتهي وجوبها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها، وأدلّة وحدانية الواجب تبطله كالشق السابق؛ على: أنّ فيه حاجة الواجب الوجود لذاته في اتصافه بصفات كماله إلى غيره،

وهو محال.

وعلى الثاني، يلزم كون الذات المفيضة لها متقدّمة عليها بالعلّيّة، وهي فاقدة لما تعطيه من الكمال، وهو محال.

على: أنّ فيه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، وقد تقدّم: أنّه صرف الوجود، الذي لايشذّ عنه وجود ولاكمال وجوديّ، هذا خلف.

وأمّا القول الثالث ، وهو منسوب إلى الكراميّة، فلازم ما فيه من كون الصفات زائدة حادثة، كون الذات المتعالية ذات مادّة قابلة للصفات التي تحدث فيها، ولازمه تركّب الذات، وهو محال، وكون الذات خالية في نفسها عن الكمال، وهو محال.

وأمّا القول الرابع، وهو منسوب إلى المعتزلة، فلازم ما فيه من نيابة الذات عن الصفات، خلوّها عنها، وهو ـ كما عرفت ـ وجود صرف، لايشذّ عنه وجود ولا كمال وجوديّ، هذا خلف.



شرح المطالب

بحث في هذا الفصل في مطلبين:

١ ـ أقسام صفات الله.

٢ ـ كيفية اتصاف الله بصفات الكمال.

أقسام صفات الله

١ ـ **صفات الأفعال**: وهي صفات لايكفي في انتزاعها ملاحظة الذات الإلهية فقط، بل يجب أن ينظر إلى الذات في مقام الفعل والايجاد كصفات الخالقية

والرازقية وغيرها.

٢ ـ صفات الذات: وهي الصفات التي تكفي ملاحظة الذات فقط في انتزاعها، كصفات العلم والقدرة والحياة . وتقسم إلى قسمين: أ ـ حقيقية. ب ـ إضافية. والصفات الحقيقية فئتان: ١ ـ حقيقية محضة. ٢ ـ حقيقية لها إضافة ونسبة إلى الغير، فمثلاً صفة الحياة صفة حقيقية محضة، وصفة العلم بالذات كذلك، لكن العلم بالغير والقدرة هما من الصفات الذاتية الحقيقية التي لها اضافة، والمعنى الذي ينتزع من هذه الصفات، ويشتمل على النسبة بل هو عين النسبة هو صفة إضافية كالعالمية والقادرية وغيرها. والتقسيم الآخر لصفات الله تعالىٰ هو تقسيمها إلى ثبوتية وسلبية، فمثلاً نقول: الله عالم وعادل، وليس جاهلاً وظالماً.

ونعلم من هنا ان تقسيم الصفات إلى حقيقية واضافية هو في طول التقسيم الأوّل، أي بداية نقسّم الصفات إلى أفعالية وذاتية، عندها نقسّم الذاتية إلى حقيقية وإضافية. لكن المقسم في تقسيم الصفات إلى ثبوتية وسلبية هو مطلق الصفات سواء كانت ذاتية أو افعالية، لأنه مثلاً العدل والظلم من الصفات الافعالية لله تعالىٰ، حيث نثبت الأولى ونسلب الثانية.

ويمكن رسم أقسام صفات الله تعالى على الشكل التالي:

الصفات الالهية : ١ ـ افعالية : أ) سلبية . ب) ثبوتية .

٢ ـ ذاتية : أ) سلبية .

ب) ثبوتية: ١ ـ إضافية .

٢ ـ حقيقية : أ) لها اضافة . ب) محضة .

هل يستطيع البشر ان يعرفوا الله وصفات جماله وجلاله؟

قبل أن نشرع بدراسة كيفيّة اتصاف الله تعالى بصفات الجمال والجلال، يجب

أن نبحث حدود قدرة الإنسان في معرفة الله وصفات كماله، لأن فئة من المتكلّمين والمحدّثين المسلمين تعتقد ان الدخول في هذه المباحث ليس جائزاً، وان وظيفة المسلمين في هذا المقام هي التقليد والتعبّد المحض بظواهر القرآن والروايات، أما البحث الفكري والاستدلال العقلي فليس بجائز. وبشكل عام فإنّ الاشكالات التي ذكرت على استعمال المنهج العقلي في مجال معرفة الله وصفات الكمال الإلهية هي هذه الاشكالات الثلاثة:

١ ـ **رعاية أصل التنزيه:** يوجب أصل التنزيه ألا يكون لله تعالى أيّة صفة مشتركة مع المخلوقات، وبما ان كل صفة نطلقها على الله تعالى هي من نوع الصفات المشتركة فكل توصيف‌لنا هو تشبيه، فيجب أن نمتنع عن التوصيف، وحتى إذا وصل توصيف من الشرع فيجب أن نجرده عن معناه، أو نأوّله بالصفات السلبية.

والجواب: نحن نقبل مطلبين: ١ ـ ليس لله مثل. ٢ ـ ليس بمقدور أحد أن يدرك كنه الذات والصفات الإلهية. لكن قبول هذين المطلبين لايوجب ان يكون اطلاق الصفات التي تستعمل في مورد المخلوق على الله اطلاقاً مجازياً. وقد بحثنا هذا المطلب في بحث الاشتراك المعنوي للوجود، وأثبتنا ان من ظن ان الالتزام بالاشتراك المعنوي للوجود يرفع الفاصل بين الخالق والمخلوق والواجب والممكن فقد خلط بين حكم المفهوم والمصداق. لأن التفاوت بين الخالق والمخلوق والواجب والممكن يرتبط بالواقعية العينية للوجود، ولايرتبط بمعنى ومفهوم الوجود، ويجري هذا الأصل في مورد الصفات الإلهية أيضاً، فمثلاً معنى العلم هو حضور وانكشاف الشيء لدى العالم، وهذا المعنى في مورد الواجب والممكن سواء، ويرتبط التفاوت بينهما بكيفية هذا الحضور والانكشاف وبمحدوديته أو عدم محدوديته، فالعلم الإلهي بالأشياء هو بالذات، لكن علم الآخرين هو بالغير وعلم الله تعالى غير محدود،

وعلم الآخرين محدود، لكن حقيقة معنى العلم هي واحدة.

٢ ـ عدم قدرة عقل البشر: تقول فئة أُخرى ان اشكال البحث في صفات الله تعالى ليست من جهة التنزيه والتشبيه، بل الاشكال من ناحية عجز عقل الانسان، فعقلنا ليس قادراً على كشف صفات الحق تعالىٰ. فيجب علينا في توصيف الله تعالى أن نقلّد الشرع بشكل كامل، فإذا وصل عن الشرع وصف خاص فنصف الله بـه، وان كان مشتركاً بين المخلوق والخالق، وإذا لم يصل من الشرع فيجب أن تمتنع عن التوصيف ولانعتمد على عقلنا.

الجواب: ان عقل الإنسان يعرف بشكل جيّد المعاني العامة للوجود. ويكفي التفكير في هذه المعاني العامة لتوفير التربة لعلم برهاني قطعي هو «علم الوجود» أو الفلسفة الأُولى. وعليه فان العقل يحصل على مجموعة من القوانين والمعايير العقلية والكلّية عن طريق دراسة المفاهيم العامة للوجود، وعلى أساسها يقوم بالقضاء في مجال الصفات الكمالية لله تعالىٰ. وهو ليس بمعنى ان العقل قادر على ان يصل إلى كنه صفات الخالق، لكنه ليس عاجزاً بشكل تام، ويستطيع أن يعرف الصفات اللائقة بمقام الربوبية من خلال الصفات التي لاتليق به. وما يستفاد من أئمّة الدين هو محدودية قدرة السير العقلائي للبشر، لا العجز الكامل للعقل البشري كما تقول المعطّلة. يقول الامام علي عليه السلام: «**لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته ، تعالى الله عمّا يقوله المشبهون به والجاحدون له علوّاً كبيراً**»[١]. فمع ان العقول عاجزة عن الوصول إلى كنه معرفة الله تعالىٰ، فهناك مقدار واجب من المعرفة، يجب التحقيق فيه.

٣ ـ الأدلّة النقلية تأمر بالتعبّد والتقليد: هناك فئة اعتبرت انه من الممنوع

---

١ ـ نهج البلاغة، الخطبة ٤٩.

شرعاً الخوض في صفات الله، لأن القرآن والروايات يأمرون بالتعبّد المحض. وهناك آيات قرآنية تنزّه الله تعالى عن توصيف البشر من قبيل: **﴿سبحان الله عمّا يصفون﴾. ﴿تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً﴾. ﴿تعالى الله ربّ العالمين﴾.**

وقد ورد أيضاً في الأخبار والأحاديث انه ليس من الجائز أن نصف الله تعالىٰ إلّا بما وصف به نفسه. ففي «الكافي» يوجد باب في مبحث التوحيد تحت عنوان «باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه جلّ وتعالىٰ»، ومن هنا ذكر علماء المسلمين ان أسماء الله توقيفية، أي نستطيع أن نعدّ تلك الأسماء أسماءً لله تعالى ونطلقها عليه إذا ما وصلت من الشارع، واما اطلاق غيرها عليه تعالى فهو غير جائز، وان كان في نظر العقل صحيحاً.

الجواب: ليس المقصود من الآيات والروايات تحريم التفكير العقلائي في الصفات الإلهية، بل المقصود نهي من ليس لديه القدرة الكافية على الدخول في هذه المباحث العميقة عن التحقيق في الصفات الإلهية ومن خلال المقاييس التي تحقق بها الظواهر المادية. والشاهد على هذا المدعى رواية رويت في الكافي في الباب المذكور سابقاً، وهي ان عبدالرحيم القصير سأل الامام الصادقعليه السلام بقوله: «**ان قوماً بالعراق يصفون الله تعالى بالصورة والتخاطيط، فان رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إلي بالمذهب الصحيح من التوحيد، فكتب إليّ سألت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك، فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، تعالى عمّا يصفه الواصفون المشبّهون بخلقه المفترون على الله. فاعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح ما نزل به القرآن من صفات الله، فانف عن الله تعالى البطلان والتشبيه، فلانفي ولا تشبيه هو الله الثابت الموجود، تعالى الله عمّا**

يصفه الواصفون، ولا تعدوا القرآن فتضلوا بعد البيان»[١]. ومن البديهي ان مفاد هذا الجواب ليس انه لايحق لأحدٍ أن يصف الله بأي وصف، بل مفادها انه يجب اختيار طريق تقع بين النفي والتعطيل من جهة، والتشبيه من جهة أُخرىٰ، وليس المقصود الا تبحث هذه المباحث، والدليل القاطع على ان المقصود ليس أن نكون متعبّدين بالقرآن بل ان نعمل من خلال الاستلهام، هو ان الله تعالى قد ذُكر في متن الحديث باسمين وصفتين، لم يذكر بهما في القرآن الكريم، وهما الثابت والموجود. وعليه نعلم ان المقصود هو عدم الانحراف عن أُصول وتعليمات القرآن، لا التقليد والتعبّد بالألفاظ وممنوعية التفكير والمعرفة.

فضلاً عن انه في المتون الإسلامية ـ أي القرآن والأحاديث والأدعية المأثورة ـ قد أُقيمت الاستدلالات في مجال العلم والقدرة وبساطة الذات ونفي الصفات الزائدة على ذاته تعالى وفي سائر المسائل الإلهية، والتي جميعها من نوع الاستدلال المنطقي والتجزئة والتحليل الفكري، فإذا كانت عامّة الناس مكلّفة بالتعبّد المحض، فيكون طرح هذه الاستدلالات في المتون الإسلامية لغواً. وتوقيفية أسماء الله تعالىٰ فضلاً عن عدم الدليل الكافي عليها، فهي ـ على فرض قبولها ـ لاتنافي توصيفه تعالى بالأوصاف الحاكية عن الحسن والكمال، لأن المقصود من توقيفية أسمائه تعالى هو أن نسمي الشيء باسم الله، وهو غير التوصيف[٢].

كيفية اتصاف الله تعالى بصفات الكمال

ويقول صدر المتألهين في هذا المجال: «**وجميها [سلوب] يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالىٰ... وجميع الحقيقات ترجع إلى وجوب الوجود، أعني**

---

١ ـ أُصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الصفة، الحديث الأوّل.

٢ ـ تفسير الميزان ٨ : ٣٥٩ ـ ٣٦١ و ٣٦٥ ـ ٣٨٥ .

الوجود المتأكد، وجميع الإضافات ترجع إلى اضافة واحدة، هي اضافة القيوميّة»[١].

ويقول المصنّف في نهاية الحكمة في معنى اتصاف الذات الإلهية بصفات الكمال: «قد تقدّم ان الوجود الواجبي لايسلب عنه كمال وجودي قط، فما في الوجود من كمال كالعلم والقدرة فالوجود الواجبي واجد له بنحو أعلى وأشرف، وهو محمول عليه على ما يليق بساحة عزّته وكبريائه، وهذا هو المراد بالاتصاف».

ويدور البحث الآن حول كون هذه الصفات الكمالية عين ذات الله تعالىٰ[٢]، أو زائدة على الذات. وفي الصورة الثانية هل هي حادثة أو قديمة؟ ويرتبط هذا البحث بالصفات الثبوتية الذاتية، امّا الصفات السلبية والصفات الإضافية فهي خارجة عن هذا البحث، لأن الصفات الإضافية هي معاني ومفاهيم اعتبارية، وليست بأي وجه عين ذات الله تعالىٰ، وليست الذات الإلهية مصداقاً للمعاني الاعتبارية. كما ان الصفات السلبية ترجع إلى الصفات الثبوتية، وليس لها حكم منفصل.

الأقوال في كيفية أتصاف الله تعالىٰ بصفات الكمال

ذكر المصنّف في المتن أربع نظريات في كيفية اتصاف الذات الإلهية بصفات الكمال. والقول الأوّل هو قول الحكماء والمتكلّمين الإمامية، ونسبت الأقوال الثلاثة

---

١ ـ الأسفار، ٦: ١١٨ ـ ١١٩.

٢ ـ ليس المقصود من اتحاد الصفات مع الذات أن تتحد مفاهيم الصفات مع مفهوم الذات، ولا أن يتّحد موجودان في الوجود، بل المقصود ان يكون ذات واجب الوجود مصداقاً لحمل مفاهيم الصفات بذاته، أي بدون الحيثية التقيدية والتعليلية.

الأُخرى إلى المتكلّمين المعتزلة والأشاعرة والكرامية، وقد نظم الحكيم السبزواري هذه الأقوال فقال:

ان الحــــقيقية مـــن صــفاته   بشــعبيتها هـــي عـــين ذاتـه
والأشــعري بــازدياد قــائلة   وقــــال بــالنيابة المــعتزلة
ونــغمة الحـدوث في الطـنبور   قد زادها الخارج من مفطور[1]

وقد ذُكر في نهاية الحكمة قولان آخران:

١ ـ معنى اثبات الصفات لله تعالى هو نفي المعاني المقابلة لتلك الصفات عن الذات الإلهية، فمعنى اثبات الحياة والعلم والقدرة هو نفي الموت والجهل والعجز.

٢ ـ الصفات الذاتية هي عين الذات الإلهية، لكنها جميعها لها مـعنى واحـد، ويوجد ترادف بين مفاهيمها.

والتفاوت بين هذا القول والقول الأول واضح، لأنه في القول الأوّل اختلفت مفاهيم الصفات، وإن كانت واحدة من جهة المصداق[2].

براهين عينية الصفات للذات

البرهان الأوّل: وقد ذكر في المتن، ويتألّف من مقدّمتين:

١ ـ واجب الوجود بالذات هو علّة جميع الموجودات الإمكانية.

٢ ـ العلّة واجدة لجميع الكمالات الوجودية للمعلول بنحو أكمل وأبسط.

والنتيجة المنطقية لهاتين المقدّمتين: ان واجب الوجود بالذات واجد لجـميع الكمالات الوجودية بشكل أكمل وأبسط، ولا يتصور هذا الأمر إلّا من خلال عينية الذات والصفات، لأنّه مع فرض زيـادة الصـفات عـلى الذات لن يكـون واجب

---

١ ـ منظومة الحكمة، الإلهيات، الفريدة الثانية.

٢ ـ واتحدت في الذات لا مفهوما ككونك المعلوم والمقدورا (نفس المصدر).

الوجود تعالى واجداً بالذات للكمالات الوجودية، وهو ينافي كون العلّة واجدة لكمالات المعلول بشكل أبسط وأكمل.

البرهان الثاني: ذات الله تعالى مصداق لحمل صفات الكمال، فإذا لم تتحقّق هذه الصفات في مرتبة ذات الحق، وكانت زائدة على الذات، فستكون الذات قابلة لتلك الصفات، ومن جهة أُخرى لايمكن أن يكون فاعل تلك الصفات سوى واجب الوجود تعالىٰ، ولازمه أن تكون ذات الله تعالى البسيطة من كل الجهات فاعلاً وقابلاً معاً، وهو اجتماع للنقيضين ومحال.

البرهان الثالث: إذا لم تتحقّق صفات الكمال في مرتبة الذات، فلن تكون الصفات المقابلة لها في مرتبة الذات، والنتيجة ان الذات تكون خالية من صفات الكمال ونقائضها، وهذا الخلو هو الإمكان. ومن جهة أُخرى فإن الإمكان وصف للماهية وهو الإمكان الماهوي، أو وصف للمادة الخارجية وهو الإمكان الاستعدادي، والله تعالى منزّه عن الماهية والمادة، فلا مجال للإمكان لديه تعالىٰ، فبما ان زيادة صفات الكمال على الذات تستلزم الامكان والماهية والمادة، وهي لاتنسجم مع الذات الأقدس الإلهي، فيكون القول بزيادة الصفات على الذات باطلاً. وقد نظم الحكيم السبزواري هذين البرهانين فقال:

إذ ذاته مطابق للحمل   وجهة القبول غير الفعل[1]

اتحاد (أو عينية) الصفات مع بعضها

ان البراهين التي تثبت عينية الصفات للذات، تثبت أيضاً عينية الصفات لبعضها، لأنّه إذا لم تتحد الصفات مع بعضها، فلن تكون الذات متّحدة مع جميع

---

١ ـ نفس المصدر.

الصفات، وإلّا يلزم اتحاد شيء واحد مع أمرين متباينين، وهو محال. فضلاً عن انه لاتعقل صرفية وجود واجب الوجود تعالى وعدم تناهيه بدون عينية الصفات لبعضها، لأنّ فرض عدم اتحاد الصفات مع بعضها يستلزم محدودية كلٍّ من الصفات بالصفة الأُخرىٰ، والفرض أن كلّاً من الصفات هو عين الذات، ولازمه محدودية ذات وكمالات الله تعالىٰ، وهو محال. ونذكر مثالاً لتوضيح كيفية كون واقعية واحدة مصداقاً لصفات مختلفة، وأنّها كلّها انتزعت من تلك الواقعية الواحدة ومن جهة واحدة؛ وهو أن كلّاً من الموجودات الإمكانية مع كونه معلوماً لله تعالىٰ، فهو أيضاً مقدور ومخلوق ومراد له تعالىٰ، وليست حيثية معلوميته غير حيثية مقدوريته، وإلّا يلزم محدودية العلم الالهي والقدرة الإلهية. فكل موجود امكاني بلحاظ تمام وجوده هو مصداق لمعلومية ومقدورية الله تعالىٰ.

ونذكر مثالاً آخر: في العلم الحضوري كعلم نفس الإنسان بذاتها، فمصداق العلم والعالم والمعلوم شيء واحد، أي ان واقعية واحدة لها خاصية العالم والعلم والمعلوم.

ولابدّ من الإشارة إلى ان هذا الوجه الذي يدل على بطلان النظرية المنسوبة إلى الأشاعرة يبطل أيضاً النظرية الأُولى التي ذكرت في نهاية الحكمة. واما النظرية الثانية فقد خلطت في الحقيقة حكم المصداق والمفهوم. ويقول العلّامة في هذا المجال: **«وامّا ما قيل من كون هذه الصفات عين الذات وهي مترادفة بمعنى واحد، فكأنّه من اشتباه المفهوم بالمصداق، فالذي يثبته البرهان ان مصداقها واحد، وأما المفاهيم فمتغايرة لاتتحد أصلاً، على ان اللغة والعرف يكذبان الترادف»**[١].

---

١ ـ نهاية الحكمة، م١٢، ف٩.

كلمات لبعض المحققين في هذا المقام

من المناسب أن نذكر هنا كلمات بعض الحكماء والمحققين في عدم كثرة الجهات والحيثيات في ذات الباري تعالى والوحدة المصداقية للصفات: يقول المعلم الثاني أبو نصر الفارابي: «**وجود كلّه، وجوب كلّه، علم كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه**»[١].

ويقول الشيخ الرئيس: «**الأوّل تعالى لا يتكثر لأجل تكثير صفاته، لأن كل واحدة من صفاته إذا حقّقت تكون الصفة الأُخرى بالقياس إليه، فيكون قدرته حياته، وحياته قدرته، وتكونان واحدة، فهو حي من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو حي وكذا في سائر صفاته**»[٢].

ويقول الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي في مورد الصفات الإضافية: «وممّا يجب أن نعلمه ونحقّقه انه لايجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه، بل له إضافة واحدة هي المبدئية، تصحّح جميع الإضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما» ويقول في مورد الصفات السلبية: «**ولاسلوب فيه كذلك، بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان، فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما**»[٣].

وصدر المتألهين بعد أن يبيّن ان جميع الصفات الحقيقية ترجع إلى وجوب الوجود بالذات، والصفات الإضافية إلى القيومية والصفات السلبية إلى سلب الإمكان؛ يقول في مورد الصفات الإضافية: «**ولاينحل بوحدانيته كونها زائدة عليه، فان الواجب تعالى ليس علوّه ومجده وتحمله وبهاؤه بمبادي هذه الصفات**

---

١ ـ الأسفار ٦: ١٢١.

٢ ـ نفس المصدر: ١٢٠.

٣ ـ نفس المصدر: ١٢١.

التي هي عين ذاته الأحدية، أي يكون ذاته تعالى في ذاتـه بـحيث يـنشأ هـذه الصفات وينبعث عنه هذه الإضافات، وكما ان ذاته بذاته مـع كـمال فـردانـيته وأحديته يستحق هذه الأسماء من العلم والقدرة والحياة من غير أن يتكثّر ويتعدّد حقيقة أو اعتباراً وحيثية، لأنّ حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات، لا ان شيئاً منه علم وشيئاً آخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته، ولا ان شيئاً فيه علم وشيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية، فكذا صفاته الإضـافية لايـتكثّر معناها ولايختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته، فـبدئيته بـعينها رازقـيته وبالعكس، وهما بعينهما جوده وكرمه وبـالعكس، وهكـذا فـي العـفو والمـغفرة والرضى وغيرها، إذ لو اختلف جهاتها وتكثّرت حيثياتها لأدّى تكثّرها إلى تكثر مباديها وقد علمت انها عين ذاته تعالىٰ»[١].

ونختم بكلام لمولى الموحّدين الامام عليعليه السلام فيقول: «**أول الدين مـعرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة»**[٢].

ويقول صدر المتألهين في شرح جملة «وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه» أنه: «اراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات وإلّا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والأوصاف الإلهية من دون قيام أمر زائد بذاته تعالىٰ فرض انه صفة كمالية له...». ويقول في شرح الجملة اللاحقة عليها: «اشارة الى برهان نفي الصفات العارضة، سواء فرضت قديمة كما يقول الأشاعرة أو حادثة، فإن الصفة إذا

---

١ ـ نفس المصدر، ١٢٠ ـ ١٢١.

٢ ـ نهج البلاغة، خ ١.

كانت عارضة كانت مغائرة للموصوف بها، وكل متغائرين في الوجود، فكل منهما متميّز عن صاحبه بشيء ومشارك له بشيء آخر، وذلك لاشتراكهما في الوجـود، ومحال أن يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك، وإلّا لكان الواحد بما هو واحد كثيراً، بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة، هذا محال. فإذن لابدّ أن يكون كل منهما مركّباً من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز، فيلزم التركـيب في ذات الواجب، وقد ثبت انه بسيط الحقيقة هذا خلف، وإليه الإشارة بقوله: «فمن وصفه فقد قرنه» إلى قوله: «فقد جهله» أي: من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود، وإذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانياً في الوجود، وكلّما فرضه ثاني اثنين فقد جعله مركّباً ذا جزئين بأحدهما يشاركه في الوجود وبالآخر يباينه، فكلامه عليه السلام إذ هو منبع المكاشفة ومصدر أنواع المعرفة، نص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الإمكان والتركيب»[1].

---

١ ـ الاسفار ٦: ١٤٠ ـ ١٤١.

الفصل الخامس

في علمه تعالىٰ

قد تقدّم[1]: أنّ لكلّ مجرّد عن المادّة علماً بذاته، لحضور ذاته عند ذاته، وهو علمه بذاته.

وتقدّم أيضاً: أنّ ذاته المتعالية صرف الوجود الذي لايحدّه حدّ لايشذّ عنه وجود ولا كمال وجوديّ، فما في تفاصيل الخلقة من وجود أو كمال وجودي بنظامها الوجوديّ، فهو موجود عنده بنحو أعلى وأشرف، غير متميّز بعضها من بعض، فهو معلوم عنده علماً إجماليّاً في عين الكشف التفصيليّ.

ثم إنّ الموجودات، بما هي معاليل له، قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقل، حاضرة بوجوداتها عنده، فهي معلومة له علماً حضوريّاً في مرتبة وجوداتها، المجرّدة منها بأنفسها، والماديّة منها بصورها المجرّدة.

فقد تحقّق: أنّ للواجب تعالى علماً حضوريّاً بذاته؛ وعلماً حضوريّاً تفصيليّاً بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها، وهو عين ذاته؛ وعلماً حضوريّاً تفصيليّاً بها

---

١ ـ في الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشر.

في مرتبتها، وهو خارج من ذاته. ومن المعلوم أنّ علمه بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم.

تتمّة

ولمّا كانت حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والمبصرات، كانا من مطلق العلم، وثبتا فيه تعالىٰ، فهو تعالىٰ سميع بصير، كما أنّه عليم خبير.

تنبيه وإشارة

للناس في علمه تعالى أقوال مختلفة ومسالك متشّتتة أُخر، نشير إلى ما هو المعروف منها:

أحدها: أنّ لذاته تعالى علماً بذاته، دون معلولاته، لأنّ الذات أزليّة ولا معلول إلّا حادثاً.

وفيه: أنّ العلم بالمعلول في الأزل لايستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به، كما عرفت.

الثاني: ما نسب إلى المعتزلة: أنّ للماهيّات ثبوتاً عينيّاً في العدم، وهي التي تعلّق بها علمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه: أنّه تقدّم[1]، بطلان القول بثبوت المعدومات.

الثالث: ما نسب إلى الصوفيّة: أنّ للماهيّات الممكنة ثبوتاً علميّاً بتبع الأسماء والصفات، هو المتعلّق لعلمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه: أنّ القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّات ينفي أي ثبوت مفروض للماهية قبل وجودها العيني الخاص بها.

---

١ ـ في الفصل التاسع من المرحلة الأُولىٰ.

الرابع: ما نسب إلى افلاطن: أنّ علمه تعالى التفصيلي بالأشياء هو المفارقات النوريّة والمثل الإلهية، التي تتجمّع فيها كمالات الأنواع.

وفيه: أنّ ذلك على تقدير ثبوتها إنّما يكفي لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبتها، لا في مرتبة الذات، فتبقى الذات خالية من الكمال العلمي وهو وجود صرف لايشذّ عنه كمال وجوديّ، هذا خلف.

الخامس: ما نسب إلى شيخ الاشراق ، وتبعه جمع من المحقّقين: أنّ الأشياء بأسرها، من المجرّدات والماديّات، حاضرة بوجودها عنده تعالىٰ، غير غائبة عنه، وهو علمه التفصيلي بالأشياء.

وفيه: أنّ المادية لاتجامع الحضور، كما تقدّم[1] في مباحث العلم والمعلوم، على : أنّه إنّما يكفي لتصوير العلم التفصيلي في مرتبة الأشياء، فتبقى الذات خالية في نفسها عن الكمال العلميّ، كما في القول الرابع.

السادس: ما نسب إلى ثاليس الملطيّ، وهو أنّه تعالى يعلم العقل الأوّل، وهو المعلول الأوّل، بحضور ذاته عنده، ويعلم سائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأوّل.

وفيه: أنّه يرد عليه ما ورد على سابقه.

السابع: قول بعضهم إنّ ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأوّل وإجمالي بما دونه، وذات المعلول الأوّل علم تفصيلي بالمعلول الثاني وإجمال بما دونه، وهكذا.

وفيه: ما في سابقه.

الثامن: ما نسب إلى فرفوريوس: أنّ علمه تعالى باتحاده مع المعقول.

---

١ ـ في الفصل الأوّل والثامن من المرحلة الحادية عشر.

وفيه: أنّه إنّما يكفي لبيان نحو تحقق العلم، وأنّه بالاتحاد دون العروض ونحوه، وأمّا كونه علماً تفصيليّاً بالأشياء قبل الايجاد مثلاً فلا، ففيه ما في سابقه.

التاسع: ما نسب إلى أكثر المتأخّرين: أنّ علمه بذاته علم إجمالي بالأشياء، فهو تعالى يعلم الأشياء كلّها إجمالاً بعلمه بذاته، وأمّا علمه بالأشياء تفصيلاً فبعد وجودها، لأنّ العلم تابع للمعلوم، ولا معلوم قبل وجود المعلوم.

وفيه: ما في سابقه؛ على أنّ كون علمه تعالى على نحو الارتسام والحصول ممنوع، كما سيأتي.

العاشر: ما نسب إلى المشائين : أنّ علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهيّاتها على النظام الموجود في الوجود لذاته تعالىٰ، لا على نحو الدخول فيها والاتحاد بها، بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكليّة، بمعنى: عدم تغيّر العلم بتغيّر المعلوم، فهو علم عنائي حصوله العلمي مستتبع لحصوله العينيّ؛ وقد جرى على هذا القول أكثر المتكلّمين، وإن خطأوه وطعنوا فيه من حيث إثبات الكليّة في العلم، فانّهم جروا على كونه علماً حصوليّاً قبل الايجاد، وأنّه على حاله قبل وجود الأشياء وبعده.

وفيه: ما في سابقه؛ على : أنّ فيه إثبات العلم الحصولي الموجود مجرّد ذاتاً وفعلاً، وقد تقدّم[1] في مباحث العلم والمعلوم أنّ الموجود المجرّد ذاتاً وفعلاً لايتحقّق فيه علم حصوليّ؛ على: أنّ فيه إثبات وجود ذهني من غير وجود عيني يقاس إليه، ولازمه أن يعود وجوداً عينيّاً آخر للموجود الخارجي قبل وجوده العيني الخاص به ومنفصلاً عنه تعالىٰ، ويرجع لا محالة إلى القول الرابع.



١ ـ في خاتمة المرحلة العاشرة.

شرح المطالب

ما يبحث فيه في هذا الفصل هو علم الله تعالىٰ. وقد بيّن المصنّف في البداية نظريته ـ والتي هي نظرية الحكمة المتعالية ـ ثم شرع بدراسة أقوال الآخرين:

العلم الإلهي في منظار الحكمة المتعالية:

تذهب الحكمة المتعالية إلى ان الله تعالى عالم بذاته وبسائر الموجودات، وعلمه حضوري في كلا الموردين، ولعلم الله تعالى بما سواه مرحلتان:

الأُولىٰ: مرحلة ما قبل الايجاد، حيث تكون عين الذات الإلهية ويكون العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي.

والثانية: مرحلة ما بعد الإيجاد، حيث تكون خارجةً عن الذات ويكون العلم تفصيلياً.

وهذه النظرية هي أهم نظرية ذكرها الفلاسفة والمتكلّمون المسلمون في العلم الإلهي. وتعدّ من ابتكارات صدر المتألهين. ويقول في أهمّية هذه المسألة:

«واما كيفية هذا العلم بالأشياء ـ على وجه لايلزم منه تكثّر في ذاته، ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلاً وقابلاً، ولا أيضاً يلزم منه الإيجاب من جهة هذا العلم بالأشياء ـ هل هو قبل الأشياء أو بعد الأشياء أو مع الأشياء؟ بأن لايعلم الأشياء إلّا حين وجودها، فيكون للأشياء فيه تأثير، ويكون بسبب الأشياء بحال لم يكن من قبل على ذلك الحال، فلايكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات؛ فاعلم ان الاهتداء بها من أعلى طبقات الكمال الإنساني، والفوز بمعرفتها يجعل الإنسان مضاهياً للمقدسين، بل من حزب الملائكة المقرّبين، ولصعوبة دركها وغموضه زلّت أقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن تبعه في إثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات، وحتى شيخ اتباع

الرواقيين ومن تبعه في نفي العلم السابق على الايجاد، فإذا كان حال هذين الرجلين ـ مع فرط ذكائهما وشدّة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن ـ هذا الحال، فكيف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء والبدع وأصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصام؟

ولأجل ما ذكرنا من الصعوبة والإشكال أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته، كما ان منهم من نفى علمه بشيء أصلاً بناء على ان العلم عندهم اضافة بين العالم والمعلوم، ولا اضافة بين الشيء ونفسه، أو صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له، فيلزم تعدّد الواجب، وإذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته، فقد ضلّوا ضلالاً بعيداً، وخسروا خسراناً مبيناً، فما أشنع وأقبح أن يدّعي مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بجلائل الملك ودقائق الملكوت، ويسمّي نفسه فيلسوفاً حكيماً ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الأشياء من خالقه الحكيم العليم الذي أفاض ذوات العلماء ونوّر قلوبهم بمعرفة الأشياء، اللهم إلّا أن يكون لكلام أُولئك الفلاسفة الأقدمين معنى آخر قصدوه غير المدلول الظاهر، أو كان المراد المصطلح من لفظ «العالم» عندهم شيئاً آخر، بأن قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي والصورة الذهنية المنقسمة إلى التصوّر والتصديق عند الناس، أو ما يجري مجراها، والله أعلم بأسرار عباده»[1].

براهين العلم الالهي

للعلم الإلهي ثلاث مراحل:

---

١ ـ الاسفار ٦ : ١٧٩ ـ ١٨٠.

١ ـ العلم بالذات.

٢ ـ العلم بالموجودات قبل خلقها.

٣ ـ العلم بالموجودات بعد خلقها.

والآن نبدأ بدراسة براهين المراحل الثلاثة للعلم الإلهي:

أ ـ علم الله تعالى بذاته

عبارة المتن للاستدلال على هذا المطلب هي:

«قد تقدّم أن لكل مجرّد عن المادّة علماً بذاته لحضور ذاته عند ذاته وهو علمه بذاته». وهذه العبارة ناظرة إلى كبرى البرهان. وامّا صغراه ـ كما في نهاية الحكمة ـ فهي: «الواجب تعالى منزّه عن المادّة والقوّة». وقد ثبتت كبرى البرهان في المرحلة الحادية عشر، وصغراه لازم لواجبية الوجود بالذات. وتتضح النتيجة من خلال هاتين المقدّمتين، وهي عالمية الله تعالى بذاته.

وهذا البرهان هو من البراهين الثلاثة التي أقامها صدر المتألهين وقال:

١ ـ ترجع حقيقة العلم إلى حقيقة الوجود بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالحجب الظلمانية.

٢ ـ كل موجود مستقل ومجرّد عن الملابسات حاصل لذاته، فهو معقول ومعلوم لذاته، وعلمه بذاته هو وجود ذاته وليس شيئاً آخر.

٣ ـ لا يستلزم هذا النحو من الحصول أو الحضور أي تغاير ذهني أو خارجي بين ما حصل وما تحقّق الحصول له.

٤ ـ ما وجوده أقوى وتحصله أشد وكان أبعد عن النقائص الوجودية؛ تكون ذاته أكمل من ناحية العقل والمعقولية.

٥ ـ بما ان واجب الوجود بالذات هو مبدأ سلسلة الوجود التي لها مراتب

شديدة وضعيفة، في المرتبة الأعلى توجد الشدّة والتجرّد الوجوديان، بل هي غير متناهية في كمال الشدّة، لانّه يفرض عدم التناهي في مورد سائر الموجودات بلحاظ الزمان وتعدّد الآثار، لكنّه لاتتصوّر المرتبة التي لايمكن فرض أشدّ منها. فبما أن واجب الوجود هو «فوق ما لا يتناهى بما لايتناهى»، فإنّ عالميّته بذاته تقع في هذه المرتبة غير المتناهية[١].

ب ـ علم الله تعالى بالموجودات قبل الخلق

إنّ أصعب مرحلة للبحث في العلم الإلهي هي هذه المرحلة. وقد ذكر المصنّف عشرة نظريات في المتن في هذا المورد وقام بنقدها.

امّا النظرية الصحيحة فهي نظرية صدر المتألهين واتباع الحكمة المتعالية، والتي اختارها المصنّف. وحاصلها ان الله عالم بالموجودات قبل خلقها، وعلمه عين ذاته، وهو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي. وتحتوي هذه النظرية على نقطة القوّة في نظرية الإشراقيين وعلى نقطة القوّة في نظرية المشائين، وتفتقد لنقاط ضعفهما، لانّها تعدّ العلم السابق عين ذات الله تعالىٰ، وتثبت له أيضاً خاصّية التفصيلية. والحال ان المشائين وان كانوا يعدونه تفصيلياً، لكنّهم يقولون بزيادته على الذات، والاشراقيون وان كان يعدّونه عين الذات، لكنّهم يقولون بالعلم الإجمالي فقط.

الشواهد النقلية على هذه النظرية

كثير من الشواهد النقلية يؤيّد هذه النظرية، وسنذكر نماذجاً منها:

١ ـ يقول الإمام الباقر عليه السلام: «**علمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه**»[٢].

٢ ـ ويقول أمير المؤمنين عليه السلام في وصف الله تعالى: «**عالماً بها قبل**

---

١ ـ الأسفار ٦: ١٧٤ ـ ١٧٥.

٢ ـ اصول الكافي ١، كتاب التوحيد، باب صفاتالذات، الحديث ٢.

ابتدائها»[١].

برهان هذه النظرية: البرهان الذي أُقيم في المتن على هذه النظرية يبتني على مقدّمة، وهي أن الذات الإلهية مبدأ وعلّة جميع الموجودات، ووجوده صرف حقيقة الوجود، فلن يكون فاقداً لأي كمال وجودي. ولذا فإنّ ما يتحقّق بصورة الكثرة في دائرة عالم الوجود، يكون موجوداً بصورة البساطة والوحدة في وجود خالق العالم.

وعليه فإنّ الله تعالى عالم بذاته، فهو عالم أيضاً بجميع الموجودات، وهذا العلم هو عين ذاته، وهو مع اجماليته وبساطته لايفترق عن العلم التفصيلي بعد الإيجاد، إلّا في ان المعلولات في العلم التفصيلي بعد الإيجاد موجودة بصورة وجودات متفرّقة ومتكثّرة، وهي متحقّقة في العلم التفصيلي قبل الإيجاد بصورة متّحدة وبسيطة، والمقصود من إجماليتها هو هذا المعنى، أي البساطة والوحدة، لا بمعنى ابهام وعدم وضوح العلم. وبعبارة أُخرى فإنّ هذا النوع من العلم الإجمالي هو أفضل من العلم التفصيلي بعد الإيجاد، لأنّه لايوجد أي تفاوت من ناحية معلومية الموجودات قبل الإيجاد وبعده، مع هذا الفارق انّه قبل الايجاد ليس للمعلوم واقعية منفصلة عن العالم، لكنّه بعد الإيجاد للمعلوم واقعية منفصلة عن العالم، لكن الانفصال هنا ليس بصورة الاستقلال الوجودي، بل على نحو الآية والظل. وعليه فإنّ العلم السابق لله تعالى بالموجودات هو لازم لعلمه بذاته، كما أن وجود ما سوى الذات الإلهية هو لازم لوجود ذات الله تعالىٰ. وحيثما قرّر صدر المتألهين طريقة الحكماء في إثبات العلم السابق لله تعالى بالموجودات، ذكر أربعة مطالب كمقدّمة، ومن المناسب هنا أن نذكر مطلبين مهمّين منها:

١ ـ بقدر ما يكون للموجود تحصّل وتحقّق أكثر في عين البساطة يكون له

---

١ ـ نهج البلاغة، الخطبة ١.

إحاطة وشمول أكثر بالنسبة إلى الكمالات المتفرّقة في سائر الموجودات، كما يشاهد في مورد الصور المتعاقبة على المادة التي تقع في مسير الاستكمال، لأنّ آخر صورة هي مبدأ صدور جميع ما صدر عن الصور السابقة، بدليل أنّها ـ مع الوحدة ـ لها مبادئها جميعها من ناحية قوّة الوجود.

٢ ـ إذا تحقّق كمال وجودي في أحد الموجودات فيكون أصل ذلك الكمال متحقّقاً بصورة أكمل في علّة ذلك الموجود. ويستفاد هذا المطلب من موارد عديدة من كتاب «اثولوجيا» لأرسطو. وهو يوافق البرهان والوجدان، لأنّ جميع الجهات الوجودية للمعلول تستند إلى العلّة الموجدة لها، وفي النهاية إلى علّة العلل. وفي النتيجة تكون جميع الخيرات متحقّقة فيه، لكن تسلب عنه الأعدام والنقائض الوجودية التي هي لازم لمعلولية مراتب الوجود.

ويقول بعد بيان الأصلين المذكورين: «**الواجب تعالى هو المبدء الفيّاض لجميع الحقائق والمهيات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحديته كل الأشياء... فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدّم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبت ان علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه، وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، ففي هذا المشهد الابهى والمجلى الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها، فهو**

الكل في وحدة»[١].

ويقول المصنّف في تعليقته على البرهان المذكور: «**بيان مبني عـلى قـاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء»** السابق ذكرها، ويمكن بناء مسألة العلم التفصيلي في مقام الذات على الاطلاق الوجودي اللّازم من فرض وجوب الوجود بالذات، إذ كل وجود أو موجود مفروض يستحيل حينئذٍ سلب احاطته تعالى الوجودية عنه، فهو واجد في مقام ذاته المطلقة غير المحدود كل كمال وجودي، وذاته حاضرة عند ذاته إذ لاغيبة هناك لشيء عن شيء للوحدة الحقّة وهو العلم، فعلمه بذاتـه عـين علمه بكل شيء وهو المطلوب»[٢].

ج ـ علم الله تعالى بالموجودات بعد الايجاد

وهي المرتبة الثالثة للعلم الإلهي. وهي مع كونها تفصيلية، لكنّها زائدة على الذات الإلهية، وهي في الحقيقة علم فعلي (في مقابل العلم الذاتي)، أي ان العلم الإلهي هو نفس واقعية الأشياء. وبتعبير البعض فإنّ صفحة الأعيان لله تعالى هي كصفحة الذهن للإنسان، وكما ان الصور الذهنية معلوم حـضوري لنـفس الإنسـان، فـإنّ الواقعيات الخارجية هي أيضاً معلوم حضوري لله تعالىٰ.

وبناءً على ما ذكر من ان ملاك العلم والمعلوم هو الحضور، وملاك الحضور تجرّد الوجود عن المادّة؛ يجب القول ان عالم المجرّدات (عالم العقل والمثال) هو بنفسه معلوم لله تعالىٰ، لكن عالم المادّة معلوم بواسطة صورها المجرّدة الموجودة في عـالم المثال والعقل، وهذا النقص هو من ناحية المعلوم لا العالم.

وقد ذهب إلى هذه النظرية كل من صدر المتألهين والمصنّف، لكن للـحكيم

---

١ ـ الاسفار ٦ : ٢٧٠ ـ ٢٧١.

٢ ـ نفس المصدر : ٢٧٠.

السبزواري نقد عليها، وهو ان الموجودات المادية بالنسبة إلينا ليست مصداقاً للعلم والمعلوم، لكنّها بالنسبة إلى المبادئ العالية للوجود، وخصوصاً بالنسبة إلى مبدأ المبادئ؛ فهي علوم حضورية ومعلومات بالذات، والعلّة في ان وجوداتها المادية بالنسبة إلينا ليست علم ومعلوم بالذات هو نقصان وجودنا وعدم احاطتنا بها. والمبادئ العالية ومبدأ المبادئ بما ان لهم احاطة وجودية بالموجودات المادية، فهذه الوجودات المادية حاضرة لديهم، ويكون ملاك تحقق العلم ـ وهو الحضور ـ موجوداً. ويصدق هذا المطلب في مورد التغيّر والزوال والتفرّق والغيبة الحاكم على الموجودات المادية، والذي يعدّ من موانع العلم والمعلومية بالذات للموجودات المادية، أي ان الأُمور المذكورة هي موانع للإدراك بالنسبة إلينا، إذ نملك وجوداً محدوداً وغير محيط بالماديات. لكنّها ليست موانع بالنسبة إلى الموجودات التي لها إحاطة وجودية بعالم المادّة والمادّيات، خصوصاً بالنسبة إلى مبدأ المبادي، الذي هو أصل ثابت في كل أصل وفرع، ومعنى محفوظ في كل أمر متجدّد وزائل وداثر[1].

---

١ ـ نفس المصدر: ١٦٥ (الهامش).

الفصل السادس

في قدرته تعالىٰ

قد تقدّم[1]: أنّ القدرة: كون الشيء مصدراً للفعل عن علم، ومن المعلوم أنّ الذي ينتهي إليه الموجودات الممكنة هو ذاته المتعالية، إذ لايبقى وراء الوجود الممكن إلّا الوجود الواجبي من غير قيد وشرط، فهو المصدر للجميع، وعلمه عين ذاته التي هي المبدأ لصدور المعاليل الممكنة، فله القدرة، وهي عين ذاته.

فإن قلت: أفعال الإنسان الاختياريّة مخلوقة لنفس الإنسان، لأنّها منوطة باختياره، إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل؛ ولو كانت مخلوقة لله سبحانه مقدورة له، كان الإنسان مجبراً على الفعل لا مختاراً فيه، فأفعال الإنسان الاختياريّة خارجة عن تعلّق القدرة، فالقدرة لاتعمّ كلّ شيء.

قلت: ليس معنى كون الفعل اختياريّاً تساوي نسبته إلى الوجود والعدم حتى حين الصدور، فمن المحال صدور الممكن من غير ترجّح وتعيّن لأحد جانبي وجوده وعدمه، بل الفعل الاختياري لكونه ممكناً في ذاته يحتاج في وجوده إلى

---

١ ـ في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشر.

علّة تامّة لايتخلّف عنها، نسبته إليها نسبة الوجوب، وأمّا نسبته إلى الإنسان الذي هو جزء من أجزاء علّته التامّة، فبالإمكان، كسائر الأجزاء التي لها، من المادّة القابلة وسائر الشرائط الزمانيّة والمكانيّة وغيرها.

فالفعل الاختياري لايقع إلّا واجباً بالغير، كسائر المعلولات؛ ومن المعلوم أنّ الوجوب بالغير لايتحقّق إلّا بالانتهاء إلى واجب بالذات، ولا واجب بالذات إلّا هو تعالىٰ، فقدرته تعالى عامّة حتى للأفعال الاختياريّة.

ومن طريق آخر: الأفعال، كغيرها من الممكنات، معلولة؛ وقد تقدّم[1] في مرحلة العلّة والمعلول: أنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علّته، ولايتحقّق وجود رابط إلّا بالقيام بمستقل يقوّمه، ولا مستقل بالذات إلّا الواجب بالذات، فهو مبدأ أوّل لصدور كل معلول متعلّق الوجود بعلّة، وهو على كل شيء قدير.

فإن قلت: الالتزام بعموم القدرة للأفعال الاختياريّة التزام بكونها جبريّة، فإنّ لازمه القول بتعلّق الإرادة الإلهية بالفعل الاختياريّ، وهي لاتتخلّف عن المراد، فيكون ضروري الوقوع، ويكون الإنسان مجبراً عليه، لا مختاراً فيه.

وبوجه آخر: ما وقع من الفعل متعلّق لعلمه تعالى فوقوعه ضروريّ، وإلّا عاد علمه جهلاً، تعالى عن ذلك، فالفعل جبري لا اختياريّ.

قلت: كلا! فالإرادة الإلهية إنّما تعلّقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه، والذي عليه الفعل هو أنّه منسوب إلى الإنسان الذي هو جزء علّته التامّة بالامكان، ولايتغيّر بتعلّق الإرادة عمّا هو عليه، فقد تعلّقت الإرادة بالفعل من طريق اختيار الإنسان، ومراده تعالى أن يفعل الإنسان الفعل الفلاني باختياره، ومن المحال أن يتخلّف مراده تعالى عن إرادته.

---

١ ـ في الفصل الثالث من المرحلة السابقة.

والجواب عن الاحتجاج بتعلّق العلم الأزلي بالفعل كالجواب عن تعلّق الإرادة به، فالعلم إنّما تعلّق بالفعل على ما هو عليه، وهو أنّه فعل اختياري يتمكّن الإنسان منه ومن تركه، ولايخرج العلم المعلوم عن حقيقته، فلو لم يقع اختياريّاً، كان علمه تعالىٰ جهلاً.

فإن قلت: السلوك إلى بيان عموم القدرة من طريق: توقّف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير وانتهاء ذلك إلى الواجب بالذات، ينتج خلاف المطلوب، فإنّ كون فعله تعالى واجباً يستلزم كونه تعالى موجباً ـ بفتح الجيم ـ، أي واجباً عليه الفعل ممتنعاً عليه الترك، ولا معنى لعموم القدرة حينئذٍ.

قلت: الوجوب ـ كما تعلم ـ منتزع من الوجود، فكما أنّ وجود المعلول من ناحية العلّة كذلك وجوبه بالغير من ناحيتها، ومن المحال أن يعود الأثر المترتّب على وجود الشيء مؤثّراً في وجود مؤثِّره، فالإيجاب الجائي من ناحيته تعالى إلى فعله يستحيل أن يرجع فيوجب عليه تعالى فعله، ويسلب عنه بذلك عموم القدرة، وهي عين ذاته.

ويتبيّن بما تقدّم: أنّه تعالى مختار بالذات، إذ لا إجبار إلّا من أمر وراء الفاعل، يحمله على خلاف ما يقتضيه أو على ما لا يقتضيه، وليس وراءه تعالى إلّا فعله، والفعل ملائم لفاعله، فما فعله من فعل هو الذي تقتضيه ذاته ويختاره بنفسه.



شرح المطالب

موضوع البحث في هذا الفصل هو القدرة الإلهيّة، وهي من الصفات الثبوتية والذاتية لله تعالى، وسنبحث هذه المطالب:

١ ـ حقيقة أو تعريف القدرة.

٢ ـ إثبات صفة القدرة لله تعالىٰ.

٣ ـ اثبات عمومية القدرة الإلهية، وردّ نظرية التفويض.

٤ ـ جواب شبهة الجبر في أفعال البشر.

٥ ـ اختيار الله تعالى والجواب على شبهة الجبر في الأفعال الإلهية.

وهذا شرح هذه المطالب:

١ ـ تعريف القدرة

تعريف القدرة في منظار الفلاسفة هي أن يصدر فعل الفاعل على أساس العلم والمشيئة.

للقدرة أنسب قوّة فعليةً   إن قارنت بالعلم والمشيّة

وللمصنّف تحقيق شيّق في هذا المجال في نهاية الحكمة وهامش الأسفار وسنذكر حاصل كلامه في النهاية حيث يقول: ان من المعاني التي نعدّها من صفات الكمال معنى القدرة، ولها خصائص:

١ ـ تتحقّق في الفعل لا في الانفعال، لأننا لانسمّي انفعال موجود بموجود آخر بالقدرة، سواء كان ضعيفاً أم شديداً.

٢ ـ تتحقّق في الأفعال حيث يكون للفاعل علم بفعله. ولذا لانعدّ الأفعال الطبيعية قادرة.

٣ ـ لاتقع في جميع الأفعال التي تصدر من الفاعل عالماً بها، بل نسمّي الفواعل التي لها علم وشعور قادرة، عندما يؤثّر علمها في صدور الفعل منها. ولذا لانسمّي النفس بالنسبة إلى الأفعال الطبيعية البدنية بالقادر.

٤ ـ عالمية الفاعل بالفعل وتأثير علمه في تحقّق الفعل لاتكفي في قادريته، بل

فضلاً عن ذلك يجب ألا يكون مقهوراً لقدرة أقوى منه، وان ينجز الفعل بمقتضى وجوده، وبدون سلطة من غيره.

٥ ـ تحقّق القدرة في الانسان يتم بهذه الصورة، فأوّلاً يتصوّر الفعل، ثم يصدّق بالغاية المترتّبة عليه، والتي هي خير وكمال للفاعل، ثم تحصل حالة الشوق فيه، ثم تتحقّق الارادة والتي هي كيفية نفسانية. وفي هذه الشرائط تبدأ النفس بالنشاط، وتحرّك عضلات البدن بواسطة القوى العضلية، وتقوم بالفعل الذي تبتغيه.

ومن البديهي أن تحقّق هذه الأُمور (الشوق والإرادة) يلازم نوعاً من الفقدان والنقصان والتدريج والانفعال، والذي يستحيل على واجب الوجود، لأنّه منزّه عن أي نقصان وماهية وامكان. فمن جهة تعدّ القدرة صفة كمال ومن صفات الله تعالىٰ، ومن جهة أُخرى فإنّ القدرة بالكيفيّة التي تتحقّق في الإنسان تلازم نوعاً من النواقص لاتجري على الله تعالىٰ. والجمع بين هذين المطلبين ان نثبت لله تعالى أصل صفة القدرة مع حذف نواقصها التي هي من خصائص الفواعل الإمكانية والبشرية، وأن نقول أن القدرة عبارة عن صدور الفعل من الفاعل على أساس العلم والاختيار، وليس المقصود من الاختيار الإرادة بل ان الإرادة في الأفعال الجوارحية للإنسان هي ملاك اختيارية تلك الأفعال، بل ان الاختيار الواقعي هو بأن لايكون الفاعل في فعله مقهوراً لقدرة أُخرىٰ. ويجب أن تفسر كلمة المشيئة في تعريف الحكماء بهذا المعنى، وفي النتيجة فإنّ للقدرة ثلاثة أركان أساسية:

١ ـ مبدئية الفعل.

٢ ـ العلم بخيرية الفعل.

٣ ـ اختيار الفاعل في قيامه بالفعل.

فإذا كان للفاعل هذه الأركان الثلاثة فيكون قادراً[١].

٢ـ إثبات قدرة الله تعالىٰ

بناءً على ما تقدّم يكون من السهل اثبات القدرة لله تعالىٰ؛ لأنّه قد ثبت في الفصل الثالث ان الله تعالى هو المبدأ المفيض لوجود جميع الموجودات وكمالاتها (الركن الأوّل للقدرة). وثبت في الفصل الخامس انّه عالم بجميع الموجودات قبل خلقها (الركن الثاني للقدرة). وثبت أيضاً في الفصل الثاني ان الله تعالى لا مثيل له في واجبية الوجود، لذا لا يوجد فاعل أقوى منه، فلن يكون مقهوراً لأية قدرة (الركن الثالث للقدرة). والنتيجة: ان لله تعالى صفة القدرة والتي هي عين ذاته.

برهان الفطرة: كما ان الفطرة تهدي الإنسان إلى وجود الخالق، فهي تثبت أيضاً صفات الكمال الإلهي، لأنّ العلم والقدرة اللذان تبحث عنهما الفطرة هما غير متناهيين، ويوجد هذا الميل الفطري في جميع أفراد البشر، فلايمكن عدّه من قبيل التخيّلات والأوهام التي لانصيب لها من الواقع الخارجي.

نظام واتقان الخلق: ان نظام واحكام الخلق دليل آخر على علم وقدرة الله تعالىٰ، والعقل يحكم ان الفعل إذا كان متقناً، فلابدّ أن يكون فاعله عالماً وقادراً. وبما ان آثار النظم والإتقان والجمال تبدو واضحة للناظرين، فيجب القول ان خالق هذا العالم هو في المرتبة الأعلى من العلم والقدرة.

ويقول الله تعالى في كتابه الكريم: **﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهنّ يتنزّل الأمر بينهن لتعلموا ان الله على كلّ شيء قدير وان الله قد أحاط بكل شيءٍ علماً﴾** (الطلاق: ١٢).

---

١ ـ نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ١٣.

ونلاحظ ان هذا البرهان قد ذكر في كلام أمير المؤمنين عليه السلام، وسنشير إلى نموذجين:

١ ـ وأرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكمته[١].

٢ ـ فأقام من شواهد البيّنات على لطيف صنعته وعظيم قدرته[٢].

٣ ـ عموميّة قدرة الله تعالى وردّ نظرية التفويض

البراهين المذكورة كما تثبت أصل قدرة الله تعالى، فهي تدلّ أيضاً على عموميّتها. والنتيجة: انّه كما يتعلّق أصل وجود الإنسان بالقدرة الإلهية، فإنّ أفعاله أيضاً ـ اختيارية وغير اختيارية ـ تقع في دائرة قدرة الله تعالىٰ.

وقد ثبت في المرحلة الرابعة ان مناط حاجة المعلول إلى العلّة هو امكانه، ويتساوى هذا المناط في حال الحدوث وحال البقاء وفي مورد جميع الموجودات الإمكانية. ولذا فإنّ قافلة الوجود ترتبط بقدرة ومشيئة واجب الوجود تعالىٰ.

وقد تصوّرت فئة من المتكلّمين المسلمين أن الالتزام بعموميّة القدرة الإلهية ينافي أصل اختيار وحرية الإنسان، لأنّه إذا كانت الأفعال الاختيارية للإنسان متعلّقة بالقدرة والإرادة الإلهية فلايبقى مجال لاعمال قدرة وإرادة الإنسان. ولذا يصدر الفعل بصورة جبرية من الإنسان. وبما أن أصل اختيار الإنسان مؤيّد من الفطرة والعقل والشرع، فلايبقى وسيلة سوى ان نقول ان الأفعال الإختيارية للإنسان موكلة إليه، وما يرتبط بالله تعالىٰ هو أصل خلق الإنسان وإعطائه المقدّمات اللّازمة لإيجاد الفعل.

---

١ ـ نهج البلاغة، الخطبة ٩١.

٢ ـ نفس المصدر، الخطبة ١٦٥.

دافع طرح نظرية التفويض

لاشك ان لطارحي نظرية التفويض دافع خاص . وبما ان المتكلّم يـعتبر ان رسالته هي الدفاع عن أُصول وقوانين الدين، فإنّ دوافعه تتشكّل في هذا المجـال. لكن من الممكن أن يؤدي عمله لحل اشكالية ما إلى الوقوع في إشكاليات أُخرىٰ. كما حصل مع المتكلّمين المعتزلة والأشـاعرة، والتي مـن مـواردهـا مسألة الجـبر والاختيار. فمن أجل الدفاع عن أصـل عـمومية الخـالقية والإرادة الإلهـية وقـع الأشاعرة في الجبر. ومن أجل الدفاع عن أصل العدل الإلهي، وان الأفعال السيّئة للإنسان لاترتبط بالله تعالىٰ؛ وقع المعتزلة في التفويض. فالقاضي عبدالجبار المعتزلي (م / ٤١٥) يقول في أحد استدلالاته على التفويض: ان الظلم يرى في أفعال العباد. فإذا كان الله تعالى خالقاً لأفعال البشر فيكون ظالماً وجائراً[١].

وقد أُشير إلى هذا المطلب في روايات المعصومين. فقال الإمام الكاظم عليه السلام: **«مساكين القدرية، أرادوا أن يصفوا الله عزوجلّ بعدله فأخرجوه من سلطانه»**[٢].

وما ينبغي ذكره هنا لتوضيح نظرية التفويض هو ان عموميّة قدرة الله تعالى بالنسبة إلى الأفعال الاختيارية للإنسان يشكل عليها من جهتين:

١ ـ تستلزم عمومية القدرة تعلّق الإرادة الإلهية بفعل الإنسان. وبمقتضى عدم انفكاك الإرادة الإلهية عن مراده فسيكون تحقّقها قطعياً وضروريّـاً. وعـندها لن يكون لقدرة وإرادة الإنسان أي تأثير في الفعل. وهو الجبر في الأفعال.

٢ ـ إذا كان فعل الإنسان منسوباً إلى الله تعالى، بحيث يُعدّ أنه فاعل لفـعل الإنسان، فبما ان الله تعالى هو الفاعل الغالب بالنسبة إلى الإنسان، فالنتيجة ان الفعل

---

١ ـ شرح الأُصول الخمسة: ٣٤٥.

٢ ـ بحار الأنوار ٥: ١٧٠.

يحصل فقط بواسطة قدرة الله تعالى، ولا يكون لقدرة الإنسان أي دور في حصوله.

٤ ـ الجواب على شبهة الجبر في أفعال البشر

جواب الإشكال هو ما أُشير إليه في المتن وهو أن تعلّق الإرادة الإلهية بوقوع الأفعال من خلال خاصّياتها هو من جهة أسبابها وفواعلها، لأنّ نظام الخلق قائم على أساس الأسباب والعلل الطبيعية وغير الطبيعية.

والآن يجب أن نرى كيف هي الفواعل والأسباب من جهة الاختيار والاضطرار؟ فإذا كانت فاقدة للشعور والإرادة والاختيار، فتكون بهذه الخاصّية متعلّقة للإرادة الأزلية الإلهية. وبحكم ان ارادة الله تعالى لاتتخلّف عن مراده، فسوف تقع تلك الأفعال بشكل جبري واضطراري. وإذا كان الفاعل يتمتّع بالشعور والاختيار، فبهذه الخاصية يتعلّق فعله بالإرادة الإلهية التي لا تتخلّف. وعليه يحصل الفعل بشكل إرادي واختياري، لا بصورة جبرية. وإلّا يلزم انفكاك الإرادة الإلهية عن مرادها. ولذا فإنّ نتيجة تعلّق الإرادة الإلهية بأفعال الإنسان توجب قطعية اختياريتها، لا جبريتها.

جواب شبهة العلم الأزلي: يتّضح من هذا التحليل جواب شبهة العلم الأزلي لله تعالىٰ، لأنّ العلم الإلهي وان تعلّق من الأزل بأفعال الإنسان لكنّه ليس بصورة مطلقة، بل من خلال كون هذه الأفعال صادرة من فواعل لها خاصية العلم والإختيار. وعندها إذا لم تقع الأفعال الإختيارية للإنسان بصورة اختيارية فيلزم التبدّل في العلم الإلهي، لكن بحكم ان علم الله تعالى لايتبدّل فإنّ الإنسان يقوم بأفعاله بشكل اختياري. ويجب الالتفات إلى ان كلامنا هو في الجبر والاختيار بمفهومه الكلامي والفلسفي، لا بمفهومه الأخلاقي والمعنوي، لأنّه من الممكن أن يعزل العقل عن زمام المبادرة نتيجة لطغيان الغرائز، وتقع النفس أسيرة للشهوات.

وعندها يكون الإنسان من الناحية الأخلاقية والمعنوية فاقداً للإختيار، لكنّه لايكون كذلك أبداً من الناحية الفلسفية والكلامية. ولذا يكون مسؤولاً عن أفعاله[١].

جواب الإشكال الثاني: ان منشأ هذا الإشكال هو الخلط بين الفاعلية الطولية والفاعلية العرضية. فكثير من التحاليل الخاطئة للمعتزلة والأشاعرة نشأت من هذا الاشتباه. فقد ظنّوا ان العلل الطبيعية أو الفواعل البشرية في عرض الفاعل الإلهي. والنتيجة أنّه لايمكن الجمع بينهما[٢].

٥ ـ اختيار الله تعالى وجواب شبهة الجبر في الأفعال الإلهيّة

ان المقصود من صفة الاختيار لله تعالى انه ليس مغلوباً من أي قدرة في خلقه للعالم وفي الأفعال التي تصدر منه، لأنّه بحكم وحدانيّته في واجبية الوجود بالذات؛ لاتتصوّر قدرة أقوى من قدرته أو تماثلها.

والشبهة التي طرحت هنا ان اثبات القدرة الإلهية هو من هذا الطريق؛ ان الوجودات الامكانية إذا لم تصبح واجبة الوجود فلاتنوجد، وبما انه لايوجد سوى الله تعالى واجب الوجود بالذات، فكل شيء ينتهي إلى الإرادة الإلهية، ومن جملتها الأفعال الاختيارية للإنسان. وهنا يظهر هذا الاشكال نفسه، فإذا وصل وجود الفعل إلى حدّ الوجوب فلايبقى للاختيار معنى، لأنّ الاختيار يكون ممكناً عندما لايكون الوجود أو العدم قطعياً. وعليه وإن لم يكن هناك قدرة منافسة حتى تنافي اختيارية الأفعال الإلهية، لكن لازم الطريق الذي أظهروه لإثبات القدرة الإلهية هو أن تكون الأفعال الإلهية قطعية الوقوع ولايكون هناك اختيار.

وجواب هذه الشبهة ان رتبة الفعل متأخّرة عن رتبة الفاعل. وفي نظر العقل

---

١ ـ جبر واختيار: ٢١٨.

٢ ـ يرجع إلى: تفسير الميزان ٧: ٢٩٢ ـ ٢٩٥.

ان كل ما يقع في المرتبة المتأخّرة لايمكن أن يؤثّر في ما يقع في المرتبة المتقدّمة. وفي الاصطلاح ان المعلول لايمكن له ـ فيما يرتبط بواقعيته ـ ان يؤثّر في علّته. وعليه فإن الوجوب والحتمية لايحصلان من المعلول حتى ينافي اختيار علّته، بل ان هذه الضرورة مقدّمة على الفعل وتتحقّق من جانب العلّة. أي ان الفاعل يصمّم على الفعل مختاراً، ويوصله إلى حدّ اللزوم ثم يوجده. وهذا هو معنى الجملة المعروفة ان الإضطرار بالإختيار لاينافي الاختيار.

الفصل السابع

في حياته تعالىٰ

الحي عندنا هو «الدرّاك الفعّال»؛ فالحياة مبدأ الإدراك والفعل، أي مبدأ العلم والقدرة، أو أمر يلازمه العلم والقدرة. وإذا كانت الحياة تحمل علينا والعلم والقدرة فينا زائدتان على الذات، فحملها على ما كانتا فيه موجودتين للذات على نحو العينيّة، كالذات الواجبة الوجود بالذات، أولى وأحقّ، فهو تعالى حياة وحي بالذات.

على أنّه تعالى مفيض لحياة كلّ حيّ، ومعطي الشيء غير فاقد له.



شرح المطالب

صفة الحياة هي من صفات الكمال، وهي ذاتية لله عزّوجلّ. واسم الحي هو من الأسماء الحسنى الالهية. وقد اطلقت كلمة الحي في موارد كثيرة في القرآن والروايات والأدعية. فيقول الله تعالى في القرآن الكريم: **﴿الله لا إله إلّا هو الحي﴾**

(البقرة : ٢٥٥، آل عمران: ٢).

وقد ذكر في رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله تسعة وتسعون اسماً منها اسم الحيّ[١]. وجاء في الفقرة رقم ٧٠ من دعاء الجوشن: «ياحيّاً قبل كل حي..».

تعريف الحياة

بداية يجب أن نبحث في معنى الحياة، فقد استعملت في ثلاث معاني:

١ ـ بمعنى الوجود. وبلحاظ هذا المعنى للحياة ـ والتي هي من أسماء الوجود المطلق ـ تكون الحياة سارية[٢]. وقد اطلق في القرآن الكريم لفظ الإحياء على الايجاد، حيث يقول تعالىٰ: **﴿الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾** (الروم : ٤٠). ويقول في مكان آخر: **﴿هو الذي أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾** (الحج : ٦٦).

ونلاحظ ان كلمة «أحياكم» في الآية الثانية هي بمعنى كلمة «خلقكم» في الآية الأُولى، ومن البديهي ان النقطة المقابلة للحياة بالمعنى المذكور هي العدم.

٢ ـ الحياة بمعنى ترتّب الآثار المطلوبة للشيء عليه. والنقطة المقابلة لها هي الموت، أي عدم ترتّب الآثار المطلوبة للشيء عليه. فمثلاً حياة الأرض هي بمعنى نمو النباتات فيها، وموتها هو عدم نموّها. وحياة العمل هو ان يصل إلى الغرض الذي أُتي به لأجله. وحياة الإنسان أن يسير من خلال الفطرة وهدايتها. ومن هنا عدّ القرآن الكريم الدين حياة للإنسان، لأنّ الدين الحقّ مقتضى الفطرة الإلهية[٣].

٣ ـ المعنى الثالث للحياة عبارة عن خصوصية في الموجودات الحيّة هي منشأ

---

١ ـ توحيد الصدوق، باب أسماء الله تعالى، الرواية ٨ .

٢ ـ شرح الأسماء الحسنى، الحكيم السبزواري: ٢٣٨.

٣ ـ تفسير الميزان ١٠: ٥١ ـ ٥٢.

الاعمال التي تبتني على الشعور. والقدر المسلّم ان هذا المعنى موجود في الأنواع الحيوانية المختلفة، ويشير المصنّف إلى أكثر من هذا، فيقول: «**ثم اكتشف من طريق النظر العلمي ان ذلك لايختص بأقسام الحيوان كما كان يعطيه النظر الابتدائي، فإنّ الملاك الذي كان يوجب للحيوان كونه ذا حياة ـ وهو كونه ذا نفس يصدر عنها اعمال مختلفة لا على وتيرة واحدة طبيعية كحركته إلى جهات مختلفة وسكونه من غير حركة ـ موجود في النبات**»[1].

ويعدّ المعنى الأوّل من هذه المعاني أشمل من البقية. والنسبة بين المعنيين الأخيرين هي العموم والخصوص من وجه، لأنّه من الممكن أن يكون هناك موجود فاقد للإدراك والشعور، لكن تترتّب عليه الآثار المطلوبة منه. ومن الممكن أيضاً أن يكون هناك موجود ذو إدراك وشعور، لكن لاتترتّب عليه الآثار المطلوبة منه، ومن الممكن أحياناً أن يتحقّق كلا المعنيين.

وللحياة بالمعنى الأخير خصائص من قبيل: المحافظة على الذات والتغذية والنمو والتوليد وحرية الاختيار والعلم والقدرة، وأهمّها العلم والقدرة، وهما موجودان في الإنسان أكثر من بقيّة الموجودات. ولذا عرّف الفلاسفة الحياة بهاتين الخاصتين. فيقول صدر المتألهين في تعريفها: «**الحياة كون الشيء بحيث يصدر عنه الأفعال الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقدرة**». وقال أيضاً: «**الحياة في حقّنا هو الكون الذي يكون مصدر الإدراك والفعل، فقوّة الإدراك وقوّة الفعل كأنّهما آلتان للكون المذكور وهو مبدأ لهما**»[2]. وبما ان القيام بالفعل يستلزم القدرة، فقد استعمل في العبارة الأُولى كلمة القدرة، وفي العبارة الثانية كلمة الفعل.

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ الأسفار ٦: ٤١٧ ـ ٤١٨.

وقد ذكر المصنّف في البداية هذين التعريفين لصدر المتألهين. وقال الحكيم السبزواري: «**الحي درّاكاً وفعّالاً أبداً**». امّا ما يبحث فيما يرتبط بصفات الله تعالى فهو المعنى الأخير، الذي يعرف من خلال العلم والقدرة.

ويعرِّف الشيخ الصدوق الحياة من خلال الفعل والتدبير، فيقول: «**الحي معناه أنّه الفعّال المدبِّر**»[١]. لكن بما ان التدبير لايكون بدون علم فيرجع تعريفه إلى التعريف المشهور.

أدلّة إثبات الحياة لله تعالىٰ

ذُكر في المتن دليلان لإثبات الحياة لله تعالىٰ:

الدليل الأوّل، وهو يثبت الحياة الإلهية عن طريق الأولوية. وتوضيحه: لاشك في وجود الحياة في الإنسان، ويكون ذلك عندما يكون كل من العلم والقدرة في الإنسان أمراً حادثاً وتدريجي الحصول ومحدوداً وزائداً على الذات. وقد ذكرنا ان العلم والقدرة الإلهيين غير محدودين، وانّهما عين ذاته. فمن طريق أولى أن يكون لله تعالى حياة.

ويمكن تقرير هذا البرهان بكيفية اُخرىٰ، وهو تقرير المحقّق الطوسي في تجريد الاعتقاد، حيث يقول: «**كل قادرٍ عالمٍ حيٌّ بالضرورة**»[٢].

وهذا البرهان هو اثبات الملزوم عن طريق تحقّق اللازم. أي بما ان الحياة منشأ العلم والقدرة، وبما ان الله تعالى عالم وقادر، فهو حي.

الدليل الثاني: ان الله مفيض وجود جميع الوجودات وكمالاتها الوجودية، والحياة من كمالات الوجود. ومعطي الكمال يجب ألا يكون فاقداً له. فلله تعالى حياة

---

١ ـ توحيد الصدور: ٢٠١.

٢ ـ كشف المراد، م٣، ف ٢.

أكمل ممّا لدى الموجودات الإمكانية. ويقول صدر المتألهين في هذا المجال: «**انّه واهب العلم والقدرة والحياة، وهذه صفات كمالية لمطلق الوجود بما هو موجود، والصفة الكمالية للموجود إذا وجدت في المعلول، فلابدّ من وجودها للعلّة على وجه أعلى وأشرف**»[1].

القرآن والحياة الإلهية: القرآن الكريم ليس فقط يثبت صفة الحياة لله تعالى، بل يخصّها به: ﴿**الله لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم**﴾ (البقرة : ٢٥٥). والمقصود من هذا الاختصاص ان حقيقة الحياة التي لا موت فيها ولا فناء لها هي الحياة الإلهية، حيث يقول تعالىٰ: ﴿**وتوكّل على الحي الذي لايموت**﴾(الفرقان : ٥٨).

وقد يقال: انّه إذا كان ملاك اختصاص الحياة بالله تعالى انه لا موت فيها، ففي الحياة الأخروية لايموت الإنسان فيقول تعالىٰ: ﴿**لايذوقون فيها الموت**﴾ (الدخان : ٥٦)، والجواب: ان الله تعالى هو المفيض للحياة الأخروية ومحيي الموتىٰ. فالحياة الأخروية وإن كانت أبدية، لكنّها ليست بالذات، بل هي مسخّرة للإرادة الإلهية، والنتيجة: ان الحياة الحقيقية خاصّة بالله تعالى[2].

---

١ ـ الأسفار ٦: ٤٢٠.

٢ ـ الميزان ٢: ٣٣٠.

الفصل الثامن

في إرادته تعالىٰ وكلامه

قالوا: إرادته تعالى علمه بالنظام الأصلح؛ وبعبارة أُخرىٰ: علمه بكون الفعل خيراً، فهي وجه من وجوه علمه تعالىٰ، كما أنّ السمع، بمعنى العلم بالمسموعات، والبصر، بمعنى العلم بالمبصرات، وجهان من وجوه علمه، فهو عين ذاته تعالىٰ.

وقالوا: الكلام فيما نتعارفه: لفظ دال على ما في الضمير كاشف عنه؛ فهناك موجود اعتباريّ ـ وهو اللفظ الموضوع ـ يدلّ دلالة وضعيّة اعتباريّة على موجود آخر، وهو الذي في الذهن؛ ولو كان هناك موجود حقيقي دال بالدلالة الطبعية على موجود آخر كذلك، كالأثر الدال على مؤثره، وصفة الكمال في المعلول الكاشفة عن الكمال الأتمّ في علّته، كان أولى وأحقّ بأن يسمّى كلاماً، لقوّة دلالته؛ ولو كان هناك موجود أحديّ الذات ذو صفات كمال في ذاته، بحيث يكشف بتفاصيل كماله وما يترتّب عليه من الآثار عن وجوده الأحديّ، وهو الواجب تعالى، كان أولى وأحقّ باسم الكلام؛ وهو متكلّم لوجود ذاته لذاته.

أقول: فيه ارجاع تحليلي لمعنيي الإرادة والكلام إلى وجه من وجود العلم

والقدرة، فلا ضرورة تدعو إلى إفرادهما عن العلم والقدرة، وما نسب إليه تعالى في الكتاب والسنّة من الإرادة والكلام أُريد به صفة الفعل، بالمعنى الذي سيأتي إن شاء الله.

شرح المطالب

يقع البحث في هذا الفصل في الإرادة والكلام الإلهي. وبداية بيّنت النظرية المشهورة بين الفلاسفة المسلمين. ثم أُشير إلى نظرية المصنّف. ولإيضاح المطلب يجب أن نبحث كلّاً من صفتي الإرادة والكلام بشكل منفصل:

١ ـ آراء الفلاسفة والمتكلّمين في الإرادة

أ ـ الإرادة الإلهية علمه بالنظام الأصلح: النظرية المشهورة بين الفلاسفة هي ان الإرادة الإلهية علمه بالنظام الأصلح. وهذا العلم الذي هو عين ذات الله تعالى (أو زائد على ذاته) هو الداعي إلى إيجاد الموجودات، ولايوجد داع زائد على العلم. وبعبارة أُخرى: ان الله تعالى فاعل بالعناية، وليس فاعلاً بالقصد. وإرادته هي عين داعيه، والذي هو عين علمه الذاتي.

ويقول الحكيم السبزواري في هذا المجال:

وفيهِ عينُ الداع عينُ علمه   نظام خير هو عين ذاته

ب ـ إرادة الله تعالى هي ابتهاجه الذاتي: فسّر المحقّق الاصفهاني الإرادة الذاتية لله تعالى بابتهاجه ورضاه بأفعاله وآثاره. وذكر ان معنى الإرادة في نظر كبار المحقّقين هو الابتهاج والرضا أو المفاهيم التي تعادلها. والتي يعبّر عنها في الإنسان بالشوق المؤكّد. وبما ان الله تعالى منزّه عن شوائب الامكان والنقص تكون فاعليّته

تامّة، ويكون فاعلاً وجاعلاً بواسطة ذاته العلمية والمريدة، ولذا لا مجال للشوق فيه تعالىٰ. لكن بما أنّه صرف الوجود وصرف الخير، فهو مبتهج بالذات، وهو الارادة الذاتية لله تعالىٰ. ويستلزم الابتهاج والرضا الذاتي الابتهاج في مرحلة الفعل، لأنّ «من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره». وهذا الرضا في مرحلة الفعل هو إرادة الله تعالى في مقام الفعل[1]. وقد نظم الحكيم السبزواري هذه النظرية، فقال:

مبتهج بذاته ببهجة — أقوى ومن له بشيء بهجة

مبتهج بما يصير مصدره — من حيث انه يكون أثره

رضاؤه بالذات بالفعل رضا — وذا الرضا إرادة لمن قضى[2]

تحقيق هاتين النظريتين: ان تفسير مفهوم الإرادة بالعلم ليس صحيحاً، لأنّ لكل منهما معنى يغاير الآخر. والمقصود من اتّحاد أو عينية صفات الله تعالى مع الذات واتحادها وعينيتها مع بعضها هو الاتحاد والعينية من جهة المصداق لا من جهة المفهوم. وقد ذكر المصنّف في المتن ان تفسير الإرادة بالعلم يستلزم انكارها.

والروايات لم تفسّر الإرادة الإلهيّة بالعلم، فعن بكير بن أعين «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: **علم الله ومشيئته هما مختلفان أو متّفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيئة، ألا ترى انك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله ، ولا تقول سأفعل كذا ان علم الله...**»[3].

لكن يوجد هنا نقطة ذكرها المحقّق الاصفهاني وهو ان مقصود الحكماء من تعبيرهم أحياناً عن الإرادة بالعلم هو أن يذكروا اختيار الله تعالى على انه الفاعل،

---

١ ـ نهاية الدراية ١ : ١١٦.

٢ ـ شرح المنظومة، الإلهيات بالمعنى الأخص، ف٢، غرر في الإرادة.

٣ ـ أُصول الكافي ١: باب الإرادة انها لله الحديث ٢.

لأنّه يلزم أمران في اختيارية الفعل: الأوّل: ملأمة الفعل مع ذات الفاعل، والثاني: علم الفاعل بالفعل، ولذا فإن رضا الله تعالى بالذات والأفعال الصادرة منه ـ والتي هي ملائمة الأفعال مع الذات الإلهية؛ ليست كافية لبيان اختيار الله تعالىٰ. بل يجب الالتفات إلى العلم السابق لله تعالى بالأفعال. وعليه فإنّ علم الله تعالى بالنظام الأصلح الذي يلائم ذاته ورضاه، هو أساس اختيار الأفعال الإلهية، لا ان مفهوم إرادة الله تعالى هو علمه بالنظام الأصلح[1].

والشاهد على كلام المحقّق الاصفهاني كلام للشيخ الرئيس فيقول:

«إذا لم يكن صدورها عنه منافياً لذاته بل مناسباً لذات الفاعل، وكل ما كان غير مناف، وكان مع ذلك بعلم الفاعل أنّه فاعله، فهو مراده لأنّه مناسب له، فنقول: هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بأنّها فاعلها وعلّتها، وكل ما صدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل، وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده، فإذن الأشياء كلّها مرادة لواجب الوجود، فصدور تلك الأشياء عنه انه مقتضى ذاته المعشوقة له، فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته وتكون الغاية في فعله»[2].

فقد فسّر إرادة الفعل بعدم منافاتها مع ذات الفاعل. وبما ان عالم الوجود هو مقتضى الذات الإلهي، فيكون مراده. ولأنّ هذه الخصوصية (التلاؤم مع الذات) موجودة في الفواعل الطبيعية، وأفعالها ليست إرادية؛ فقد أضاف خاصية علم الفاعل. وبعبارة أُخرىٰ: لايطلق عنوان الرضا على جميع الموارد التي يلائم فيها الفعل ذات الفاعل بل يختص بالفواعل العالمة. وعليه فإنّ الفاعل العالم بفعله وفعله

---

١ ـ نهاية الدراية ١: ١١٦ ـ ١١٧.

٢ ـ التعليقات: ١٧.

يلائم ذاته؛ فهو يرضى بفعله، وهو إرادته للفعل. ويقول أثير الدين الأبهري في هذا المجال: «**اما ارادته فلأنّ كل ما هو معلوم عند المبدأ الأعلى وهو غير مناف لمهيّته فائض من ذات المبدأ المقتضي لفيضانه، فذلك مرضيّ له وهذا هو الإرادة**»[1].

ويقول صدر المتألهين: «**علم المبدأ بفيضان الأشياء عنه وأنّه غير مناف لذاته هو إرادته لذلك ورضاه**»[2]. ويقول الامام الخميني قدس سره: «**وان إفاضة الخيرات غير منافية لذات الجواد المطلق، بل اختيارها لازم لذاته، وكون إفاضة الخيرات مرضياً لها بحسب ذاته هو معنى إرادته**»[3]. والجدير بالذكر انه قد ذكر هذا الكلام في جواب من أشكل على نظرية اتحاد العلم والإرادة الإلهية.

وحاصل الكلام: ان المقصود من الإرادة الإلهية ابتهاجه ورضاه، وهو اللّازم لعلمه بذاته الذي هو الخير والكمال المطلق. ومصداق جميع هذه المفاهيم هو الذات البسيطة لله تعالىٰ.

ج ـ إرادة الله تعالىٰ هي علمه بمصالح الأفعال: يرى كثير من المتكلّمين المسلمين ان الله تعالى فاعل بالقصد. والفاعل بالقصد هو الذي لا يكفي علمه بخير الفعل لايجاده، بل يجب أن يكون هناك داع زائد على العلم. وهذا الداعي عبارة عن علم الفاعل بالفائدة التي تترتّب على فعله. وبما ان الله تعالى غني مطلق، فإنّ الفائدة التي تترتّب على أفعاله تعود إلى العباد لا إليه تعالىٰ. وعليه الإرادة الإلهية هي الداعية لإيجاد الفعل.

---

١ ـ شرح الهداية الأثيرية: ٣٣٦.

٢ ـ الأسفار ٦: ٣١٧.

٣ ـ الطلب والارادة: ٢٩.

ويقول المحقّق الطوسي في هذا المجال: «**وليست زائدة على الداعي**»[١]، والداعي هو في الحقيقة وجه من وجوه العلم، وهو عبارة عن علم الفاعل بالمصلحة التي تترتّب على الفعل. ويقول: «**ومنها الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم**»[٢]. ويقول العلّامة الحلّي في شرحها: ان الإرادة عبارة عن علم أو اعتقاد أو ظن موجود حي بالمصلحة التي تترتّب على الفعل. والكراهة عبارة عن العلم أو الاعتقاد أو الظن بالمفسدة التي تترتّب على الفعل.

امّا مؤلّف كتاب الياقوت (أبو اسحاق إبراهيم بن نوبخت) والذي هو من المتكلّمين الامامية المتقدّمين فقد فسّر الإرادة الإلهية بعلمه بالمصلحة المترتّبة على أفعاله. وقال: «وهو مريد، أي يعلم المصلحة في فعل فيدعوه علمه إلى ايجاده»[٣]. وقد أخذ بهذه النظرية أبو الحسين المعتزلي (م / ٤٣٩) وفئة أُخرى من المتكلّمين المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلّاف وأبو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي (الزمخشري)[٤].

وقد أورد اشكالان على هذه النظرية:

الأوّل: ان الله تعالىٰ ليس فاعلاً بالقصد، لأنّ الفاعل بالقصد لم يكن تامّاً من ناحية الفاعلية، ويحتاج في فاعليّته إلى تحقّق الداعي الزائد على ذاته، ولايجري هذا النقص على واجب الوجود.

والثاني: ان تفسير الإرادة بالعلم ليس صحيحاً.

---

١ ـ كشف المراد، م٣، ف٢، م٤.

٢ ـ نفس المصدر، م٢، ف٥، م٢٥.

٣ ـ أنوار الملكوت: ٦٧.

٤ ـ شرح التجويد القوشجي: ٣١٥.

د ـ **إرادة الله تعالى في رؤية العلّامة الطباطبائي** : يرى العلّامة المصنّف ان الإرادة من صفات الفعل، وان صفات الذات لله تعالى تنحصر في العلم والقدرة والحياة. ويرجع السمع والبصر إلى العلم. ويُرجع أيضاً سائر صفات الكمال الإلهي ـ التي هي من صفات الفعل ـ إلى الصفات الذاتية الإلهية بنحو ما لأنّ جميع أفعاله تعالى هي إفاضة منه، وينبع الايجاد من الحياة والعلم والقدرة.

والتوضيح: ان صدور الفعل من الفاعل هو بلحاظ الخصوصية التكوينية والوجودية الموجودة في الفاعل. وهذه الخصوصية الوجودية هي منشأ لتحقّق وصدور الفعل من الفاعل. والنسبة بين الفعل والخصوصية المذكورة هي من قبيل النسبة بين الحقيقة (الكامل) والرقيقة (الناقص)، ولذا الصفات التي تنتزع من الأفعال الإلهية تعاين من جهتين:

١ ـ الخصوصية الوجودية في ذات الله تعالى والتي هي منشأ لصدور الفعل. وهنا لن تكون الصفة المذكورة زائدة على ذات الله تعالىٰ.

٢ ـ ان تلاحظ خصوصية الفعل وواقعيّته. وهنا تكون الصفة منتزعة من مقام الفعل وزائدة على الذات الإلهية.

وعليه فإنّ ما سوى العلم كالقدرة والحياة والسمع والبصر وجميع صفات الكمال الإلهي هي صفات للفعل. لكن حقيقتها ترجع إلى الصفات الذاتية لله تعالى[(١)].

ومن خلال الأصل المذكور قال في مورد الإرادة الإلهية: انّه من بين الصفات النفسانية التي يجدها الإنسان في داخله الصفة الوحيدة التي يمكن أن ينطبق عليها عنوان الإرادة هي صفة القصد. وهو واسطة بين العلم بالفعل وتحقّقه، وهو عبارة عن الميل النفساني للفاعل نحو الفعل، لكنه لايصح أبداً تطبيق الإرادة على صفة العلم.

---

١ ـ الأسفار ٧ : ٣.

لانّنا نحسّ بوضوح في وجودنا ان الإرادة واسطة بين العلم بالفعل والقيام به. وليست نفس العلم. ولذا إذا أردنا ـ بعد تجريد الإرادة الإنسانية من النواقص (الحدوث والتدريج) ـ أن نصف الله تعالى بها؛ فلانستطيع أن نطبقها على علم الله تعالىٰ، لأنّ واقعية وماهية العلم هي غير ماهية وواقعية الإرادة. واما تجريد الإرادة عن النواقص لايجعل واقعيتها مع العلم واحدة. فالإرادة وبعد تجريدها من النواقص تعدّ من صفات فعل الله تعالى بعنوان كونها إحدى صفات الفعل كصفة الخلق والايجاد والرحمة، أي بعد أن تتوفّر كل مقدّمات وأسباب إيجاد الفعل، فعندها ينتزع بالنسبة إلى الله تعالى وصف هو الإرادة، ويسمّى الله تعالى بالمريد والفعل بالمراد، بدون أن يكون هناك واقعية مقابل الإرادة سوى حالة تمامية الأسباب. وبعبارة أُخرىٰ: ان الإرادة في الله تعالى هي أن تتوفّر علل وأسباب شيء ما، وهنا أحياناً ننسب كاملية مقدّمات الفعل إلى الفعل، واحياناً إلى الله تعالىٰ. فإذا نسبت إلى الفعل فتسمّى هذه الحالة بإرادة الفعل، ويسمّى الفعل مراداً لله تعالىٰ. وإذا نسبت إلى الله تعالىٰ فتسمّى إرادة الله تعالى ويسمّى الله تعالى مريداً. والبراهين التي ساقها الحكماء الإلهيون لإثبات الإرادة بعنوان كونها إحدى صفات الذات تثبت هذا المطلب فقط: ان كل الموجودات تستند إلى القدرة المطلقة وإلى علم الله تعالى بالنظام الأصلح. لكن ليس مقتضى هذه البراهين ان تكون إرادته عين علمه أو قدرته[1].

دراسة وتحليل: وردت عدّة إشكالات على النظرية المذكورة يجب بحثها:

الإشكال الأوّل: الإرادة من صفات الكمال. وإذا كات الإرادة من صفات الفعل لا من صفات الذات، فيلزم أن تكون ذات الله تعالى فاقدة لصفة من صفات الكمال. وهو ينافي واجبية الوجود بالذات وصرفية حقيقة الوجود لله تعالىٰ.

---

١ ـ الأسفار ٦: ٣١٥ ـ ٣١٦ و ٣٥٣. نهاية الحكمة: م١٢، ف١٣.

الجواب: وقد اُجيب عليه بأمرين:

أوّلاً: لايختص هذا الإشكال بالإرادة، بل يرد أيضاً على جميع صفات الأفعال كالخلق والرحمة، لأنّها صفات كمال، ويجب أن تكون الذات واجدة لها. مع انّه لاشك في صفة فعليتها.

وثانياً: جواب هذا الاشكال انّه في ذات الفاعل تتحقّق خصوصية وجودية هي أن يكون مبدأ ومنشأ صدور الفعل من الفاعل، وان يكون الفعل المرتبة النازلة منه، وان تكون النسبة بينهما كنسبة الحقيقة والرقيقة. وعليه فإنّ جميع صفات الكمال التي تستمدّ من صفات الفعل ترجع إلى الذات وصفات الذات، لأنّ منشأ صدور الأفعال هو حياة وعلم وقدرة الله تعالىٰ. ولذا لاتنافي صفة فعلية الإرادة الكمال المطلق لله تعالىٰ.

الإشكال الثاني: إذا انتزعت صفة الإرادة من ملاحظة تمام العلّة وسبب الفعل، فيجب أن تسمّى الفواعل الطبيعية والفاقدة للشعور ـ في صورة تمامية أسباب وشرائط الفعل ـ بالفاعل المريد. مع اننا نعدّها جميعها فواعل مضطرة وفاقدة للإرادة. وأساساً الفاعل الطبيعي هو قسيم للفاعل المريد.

الجواب: فرض كلام العلّامة الطباطبائي هو الفواعل التي لها شعور وإدراك، بدليل انّه بحث صفة الإرادة في مورد الإنسان واستنتج ان ما يسمّى بالإرادة في مورد الإنسان، وحتى بعد تجريده من النواقص؛ فهو لاينطبق على الله تعالىٰ. ولايصحّ إرجاعها إلى العلم. ولايوجد أمر آخر تنطبق عليه الإرادة بالمعنى الذي يستعمل في مورد الإنسان ـ مع حذف جهات النقص ـ وعليه لايوجد دليل على ان الإرادة من صفات الذات. والشاهد الآخر على هذا المطلب مثال الرزق الذي تشبّه الإرادة به، ويقال: ان أساس استكمال الشيء في بقائه هو الرزق. ويسمّى ذلك

الشيء مرزوقاً، ويسمّى الله تعالى رازقاً. ولاشك ان الحرارة هي أساس لإستكمال الإنسان والموجودات الطبيعية الأُخرى، لكن هل يسمّى الفاعل الطبيعي للحرارة ـ كالشمس ـ بالرازق؟ وعليه فإنّ موضع البحث في جميع صفات الفعل هو الفواعل التي لها شعور، بل الفواعل التي لها عقل وإدراك عقلائي. وامّا الفواعل الطبيعية فهي خارجة عن موضوع البحث.

الإشكال الثالث: الإرادة هي من جملة الصفات النفسانية للإنسان، ورتبتها مقدّمة على الفعل. وبعبارة أُخرى: هي من صفات الذات للإنسان لا من صفات الفعل. ومن جهة أُخرىٰ فإنّ الصفات الإنسانية، وبعد تجريدها من النواقص هي قابلة للإنطباق على الله تعالى كصفة العلم، فمع كونها من صفات الذات للإنسان، فهي أيضاً من الصفات الذاتية لله تعالىٰ. مع هذا الفارق انها في الإنسان ممتزجة مع جهات النقص. لكنّها في الله تعالى منزّهة عن جهات النقص.

الجواب: ان هذا الأصل، وهو ان الصفات الموجودة في الإنسان تنطبق على الله تعالى مع التجريد من النقص، وبعبارة أُخرى: ان الله تعالى واجد لمرتبتها الأكمل؛ فهو لايشمل جميع الصفات الإنسانية، وهو ناظر فقط إلى الصفات التي تعدّ صفات كمال لمطلق الوجود، كالعلم والقدرة والحياة، لا الصفات التي هي كمال لخصوص الإنسان، كالداعي الزائد على العلم في الأفعال الاختيارية، والإرادة هي من قبيل النوع الثاني، لأنّه سواءً اعتبرنا الإرادة داعياً أو شوقاً مؤكّداً أوحالة عزم وتصميم تتحقّق بعد الداعي والشوق المؤكّد؛ فهي أمر تتوقّف عليه كل فاعلية الإنسان. وبما ان الله تعالى تام الفاعلية، فلن تكون الإرادة صفة كمال له.

الفرق بين الإرادة والاختيار

ان ما يعدّ صفة كمال للفاعل هو الاختيار. وهو ما يقابل الاضطرار

والإجبار. ولذا ان ما يعدّ من صفات الكمال للذات الإلهية هو الإختيار لا الإرادة، فالاختيار من صفات الله تعالىٰ. وترجع حقيقته إلى العلم والقدرة. والفاعل المختار هو من له علم مسبق بفعله ويكون قادراً عليه، ولا يكون مغلوباً لقدرة أقوى منه. ومن البديهي ان الله تعالى هو المصداق الأتمّ للفاعل المختار. وهذا حاصل كلام العلّامة الطباطبائي في هذا المجال.

والشاهد على ان واقعيّة الإرادة غير واقعية الاختيار هو ان الأعمال الجوارحية للإنسان ليست فاقدة للإرادة (المقصود من الإرادة حالة التصميم التي تعدّ جزءاً للعلّة التامّة لأفعاله) مع انّه كثيراً ما يقع فعله تحت تأثير قدرة ما قاهرة. (وقد مرّ تفصيل هذا المطلب في أبحاث العلّة والمعلول). والأفعال النفسانية للإنسان، وإن لم تكن مسبوقة بالإرادة، لكنّها اختيارية له. فمثلاً الإرادة هي من الأفعال النفسانية، لكنّها ليست مسبوقة بالإرادة، وإلّا يلزم تسلسل الإرادات إلى ما لانهاية. لكنّه هل يمكن أن نعدّ الإرادة أمراً غير اختياري؟ فإذا كان كذلك، فستكون جميع أفعال الإنسان غير اختيارية.

وقد اشتبه بعض المحقّقين في مورد ملاك اختيارية أفعال الإنسان وعدّ الفاعل المريد والفاعل المختار واحداً، فوقع في شبهة الجبر[1]. ولكن ذُكر ان النسبة بين الإرادة والاختيار هي العموم والخصوص من وجه لا التساوي. فالإرادة اختيارية، لكنّها ليست إرادية. والعمل الذي يقوم به الإنسان تحت تأثير قوّة قاهرة هو إراديّاً وليس اختيارياً. والعمل الذي يقوم به الإنسان بميله هو إرادي واختياري معاً.

هـ ـ نظرية الفيض الكاشاني: روي عن الامام الصادق عليه السلام: «**خلق الله المشية**

---

١ ـ جبر واختيار: ٢٠٥ ـ ٢٠٩.

بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشية»[١].

ويقول المحدِّث الكاشاني رحمه الله في ذيل هذه الرواية: ان للمشيّة معنيان:

١ ـ متعلّق الشائي: وهي صفة كمالية وقديمة، هي عين الذات الإلهية. وهي عبارة عن اختيار الله تعالى **للخير والصواب**.

٢ ـ متعلّق المشيء: وهو الموجودات الحادثة. ولا تخلف بينها وبين المخلوقات «**لا ينفك المراد عنها**. وهو **إيجاد الله تعالى، الذي يوجدها على أساس اختياره (الذاتي)**»[٢].

وفي موقع آخر فسّر الإرادة الذاتية بالاختيار الذاتي لله تعالى، والإرادة الفعلية باحداث وإيجاد الموجودات. ورواية بكير بن أعين التي اعتبرت العلم غير الإرادة (الرواية المذكورة سابقاً) حملها على الإرادة الفعلية. فيقول: «**المراد بالمشية هنا الاحداث والايجاد، ومغايرتها للعلم واضحة، وامّا المشية بمعنى كون ذاته سبحانه بحيث يختار ما يختار، فمغايرتها للعلم بالاعتبار**»[٣].

والجدير بالذكر ان روايات عديدة وردت عن الأئمة عليهم السلام عدّت الإرادة من صفات فعل الله تعالى وأمراً حادثاً، وأكّدت على مغايرتها للعلم وإرادة الإنسان، وذكرت توجيهات لمن عدّ الإرادة من صفات الذات لا مجال لذكرها[٤].

وكلام للشيخ المفيد: نهي البحث في الإرادة الإلهية بنقل كلام لاستاذ الكلام لدى الشيعة الشيخ المفيد: «**ان إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته**

---

١ ـ أُصول الكافي ١: باب «الإرادة انها من صفات الفعل...».

٢ ـ الوافي ١: ٤٥٨.

٣ ـ نفس المصدر: ٤٥٧.

٤ ـ يرجع إلى: شرح أُصول الكافي، صدر المتألهين: ٢٧٨.

لأفعال خلقه أمره بالأفعال، وبهذا جاءت الآثار من أئمّة الهدى من آل محمّد ٩، وهو مذهب سائر الامامية إلّا من شذّ منها عن قرب وفارق ما كان عليه الاسلاف...»[١].

آراء الفلاسفة والمتكلّمين في الكلام الإلهي

أدّت مسألة كلام الله تعالى إلى جدل حادّ بين المتكلّمين المسلمين. وقد وصل النزاع إلى حدّ التكفير والقتل والحبس. وقد بدأت هذه المرحلة من القرن الثاني الهجري واستمرّت إلى انقراض المعتزلة. وقد كان الحكّام العبّاسيون يقفون أحياناً في جانب المعتزلة، وأحياناً أُخرى في جانب الأشاعرة. وقد كان المعتزلة يقولون بحدوث كلام الله تعالى، فيما قال الأشاعرة بقدمه[٢].

وما سيطرح في هذا البحث هو دراسة حقيقة كلام الله تعالى وآراء المتكلّمين والفلاسفة في حقيقة كلامه عزّوجلّ.

١ ـ نظرية المتكلّمين العدلية

يرى المتكلّمون الامامية والمعتزلة ان الكلام الإلهي هو الكلام الملفوظ، أي ان الله تعالى يوجد الحروف والأصوات والكلمات في موجود جسماني. والمخاطب بتلك الكلمات يسمعها ويفهم معناها. مثلما بيّن القرآن الكريم نحو تكلّم الله تعالى مع موسى عليه السلام بأنّه إيجاد الكلمات في الشجرة فيقول: **﴿فلما أتاها نُودي من شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة ان ياموسى اني أنّا الله ربّ العالمين﴾** (القصص : ٣٠)، ويقول أبو إسحاق ابراهيم بن نوبخت في هذا المجال: «وهو

---

١ ـ أوائل المقالات : ٥٨.

٢ ـ يرجع إلى الالهيات ١: ١٨٩ ـ ٢٢٠.

متكلّم، واستفادته من السمع، ومعناه انه فاعل الكلام».

ويقول العلّامة الحلّي في الشرح: ان الامامية والمعتزلة قد اتفقا على ان معنى تكلّم الله تعالى هو انه يوجد في أشياء معيّنة حروفاً وأصواتاً تدلّ على معنى ما[١].

ويقول في كتاب نهج الحق: «**لا شك في انه تعالى متكلّم على معنى أنّه أوجد حروفاً وأصواتاً مسموعة قائمة بالأجسام الجمادية، كما كلّم الله موسى من الشجرة، فأوجد فيها الحروف والأصوات**»[٢].

٢ ـ نظرية الأشاعرة

الأشاعرة وإن لم ينكروا الكلام اللفظي، لكنّهم كانوا يعتقدون ان للكلام مصداق آخر، هو مصداقه الحقيقي. وهو عبارة عن المعنى في نفس المتكلّم الذي يدلّ عليه الكلام اللفظي. وهذا المعنى النفساني ليس من سنخ العلم ولا من سنخ الإرادة والكراهة. وقد أقاموا لإثبات هذا المعنى أدلّة عقلية ونقلية لايثبت أي منها مدّعاهم. وقد بحثت نظرية الأشاعرة في مورد الفرق بين الكلام اللفظي والنفسي في كتب اُصول الفقه، فضلاً عن كتب الكلام[٣].

٣ ـ نظرية الفلاسفة

يعتقد الفلاسفة ان لفظ «الكلام» وان وضع للألفاظ التي تدلّ على معاني خاصّة، لكن الهدف الذي وضع من أجله الكلام هو أعمّ من الكلام اللفظي، لأنّ الغرض من الكلام هو ابراز المعاني الموجودة في نفس المتكلّم، وعليه يكون الغرض من وضع الكلام اللفظي هو الدلالة. ولاشك ان الدلالة لاتختص بالدلالة الوضعية

---

١ ـ أنوار الملكوت: ٦٩.

٢ ـ أنوار الملكوت : ٢٥٦.

٣ ـ يرجع إلى: كفاية الأُصول ١ : ٩٢.

اللفظية، بل يستطيع أحياناً أن يفهم مراده للآخر بدون التكلّم عن طريق الإشارة وغيرها. ويطلق في عرف المحاورة على هذا النوع من التفهيم والتفهّم عنوان الكلام والتكلّم. كما لو فهم الولد من إشارة الأب انه يريد شيئاً ما، فإنّه يعدّ إشارة أبيه تكلّماً. وهو شاهد على ان المقصود الأصلي من الكلام اللفظي هو إفادة المقصود والدلالة على المعنى المراد، واللفظ هو أسهل وسيلة لذلك لكنّه ليس الوسيلة الوحيدة. ولاشك ان للفعل نوعان من الدلالة بالنسبة إلى فاعله:

الأوّل: الدلالة على أصل وجود الفاعل.

والثاني: الدلالة على خصوصياته من قبيل العلم والجهل والقدرة والضعف... وعليه يمكن القول ان عالم الإمكان ـ الذي هو فعل الله تعالى ويدلّ على وجوده وعلى صفات جماله وجلاله ـ هو الكلام الفعلي لله تعالىٰ. أو كما يقول الحكيم السبزواري:

فالكل بالذات له دلالة   حاكيةٌ جمالَه جلالَه[١]

التكلّم الذاتي لله تعالىٰ

ما بيّن هو توضيح للكلام والتكلّم بمعنى الصفة لفعل الله تعالىٰ. لكن هل يمكن تصوير الكلام كصفة للذات؟

والجواب: انه يمكن. وهو عبارة عن دلالة الذات على الذات كما جاء في دعاء الصباح «**يا من دل على ذاته بذاته**»[٢]. ويقول الحكيم السبزواري في هذا المجال: «**والوجود الذي هو المعروفية والمحبّة الافعالية اعراب عن المكنون الغيبي،**

١ ـ شرح المنظومة، الإلهيات بالمعنى الأخص، ف٢.

٢ ـ يرجع إلى: تعليقة الهيدجي على شرح المنظومة: ٣٥٢.

والمكنون الغيبي أيضاً إظهار وإعراب بذاته لذاته، وهو التكلّم الذاتي»[١].

وقد بيّن المصنّف في بداية ونهاية الحكمة التكلّم الذاتي لله تعالىٰ. وحاصله: ان الله تعالى بسيط الذات، وهو واجد بالذات لجميع كمالات الوجود في عين البساطة. وصفات الكمال والآثار المترتّبة عليها ـ أي تجليات الأسماء والصفات المرتبطة بالعالم الربوبي لا عالم الفعل والإيجاد ـ تدل على تلك الذات البسيطة الواجدة بالذات لكمالات الوجود بنحو أعلى وأشرف. وعليه فإنّ تجليات الأسماء والصفات تدلّ على ذات الله تعالى التي ليس لها أي اسم ورسم وتعيّن. ويتّحد في هذه الدلالة كل من الإجمال والتفصيل. وعبارة النهاية في هذا المجال هي: «**ولو كان هناك موجود بسيط الذات من كل وجه له كل كمال في الوجود بنحو أعلى وأشرف، يكشف بتفاصيل صفاته التي هي عين ذاته المقدّسة عن إجمال ذاته كالواجب تعالى فهو كلام يدلّ بذاته على ذاته، والإجمال فيه عين التفصيل**»[٢].

وقد ذكر المصنّف تقريراً آخر للتكلّم الذاتي في توضيح عبارة صدر المتألهين: «**ان التكلّم مصدر صفة نفسية مؤثّرة**»، فيقول : انّها «**إشارة إلى إرجاع معنى الكلام ـ وهو بظاهره صفة فعلية متأخّرة عن الذات ـ إلى الصفة الذاتيّة التي هي عين الذات، وذلك بتفسير التكلّم بكون الذات بحيث يؤثّر في الغير بإعلامه ما في ضميره، فيرجع بالحقيقة إلى الحيثيّة الذاتيّة التي هي القدرة وهي عين الذات**»[٣].

ثم أشكل على هذا الإرجاع، وقال: ان هذا الإرجاع لا يختص بصفة الكلام، بل يجري في مورد جميع صفات الفعل كالخلق والإبداع والإحياء والرحمة وغيرها،

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ نهاية الحكمة، م١٢، ف١٦.

٣ ـ الأسفار، المجلد ٧ : ٣٠٢.

بالتوضيح الذي مرّ في بحث الإرادة. وعلى ما تقدّم يكون المصنّف قد قبل قسماً من نظرية الحكماء في مورد الكلام الحقيقي والوجودي ، وقسم آخر لم يقبل به. فما قبله هو ان وجود الفعل هو الكلام التكويني بالنسبة إلى الفاعل. لكنّه لم يقبل بكلامهم في مورد الكلام الذاتي، لأنّه أرجعه إلى القدرة. ويجب الالتفات إلى ان هذا الإرجاع يقبل التطبيق على التفسير الذي ذكر في هامش الأسفار للكلام الذاتي لله تعالىٰ. لكنّه لاينطبق على التفسير الذي ذكر في البداية والنهاية.

ويبدو انّه يرد إشكال على هذا التفسير، وهو: ان نوع الدلالة هذا ليس من دلالة الذات على الذات، بل هو من دلالة الأسماء والصفات على الذات. وإذا قلنا: ان المقصود هو تجلّي الذات للذات، فيرجع إلى العلم الحضوري (والله العالم).

والشاهد على ما ذكرنا من قبوله لقسم من نظرية الحكماء هو ما ذكره في حاشية الأسفار، فيقول: «**ومن هنا يظهر ان الفعل لما دلّ بخصوصيته على خصوصية ذات فاعله في كماله دلالة حقيقية، كان كلاماً لفاعله كاشفاً عمّا في ضميره يصدق حدّ الكلام عليه نهاية الأمر ان الدلالة هاهنا حقيقة غير اعتبارية، وبذلك يتبيّن ان وجود كل ممكن كلام لله سبحانه، وهو في صورة الأمر بالنسبة إلى نفس ذلك الوجود كما قال تعالىٰ: ﴿انّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ وفي صورة الخبر بالنسبة إلى غيره من الموجودات، وإذا كان تامّاً في وجوده كان كلاماً تامّاً وكلمة تامّة له تعالىٰ، قال تعالىٰ: ﴿لاتبديل لكلمات الله﴾ وقال: ﴿بكلمة منه اسمه المسيح﴾**»[1].

---

١ ـ الأسفار ٧ : ٤.

الكلام الإلهي في القرآن والروايات

عبّر كل من القرآن الكريم والروايات عن الموجودات بلفظ الكلمات الإلهية، وقد أطلق القرآن الكريم على المسيح عليه السلام انّه كلمة الله[١].

وقد فسّر الامام علي عليه السلام الكلام الإلهي بفعله تعالىٰ، فيقول عليه السلام: «**يقول لما أراد كونه كن فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، وانّما كلامه سبحانه فعل منه، أنشأه ومثله**»[٢]. ويقول الامام الهادي عليه السلام: «**نحن الكلمات التي لاتدرك فضائلنا ولا تستقصىٰ**»[٣]. وعن الامام الصادق عليه السلام: «**لم يزل الله جل اسمه عالماً بذاته ولا معلوم ولم يزل قادراً بذاته ولا مقدور**»، فقال أبو بصير: «جعلت فداك فلم يزل متكلّماً؟» فأجاب الامام عليه السلام: «**الكلام محدث، كان الله عزوجل ليس بمتكلّم ثم أحدث الكلام**»[٤].

مصاديق أُخرى للكلام الإلهي في القرآن الكريم

لايكتفي القرآن الكريم بوصف الموجودات بالكلمات التكوينية الإلهية، بل ذكر مصاديق أُخرى للكلام الإلهي نشير إليها:

١ ـ الكلام اللفظي: يقول القرآن الكريم في مورد تكلّمه تعالى مع موسىٰ: ﴿**فلمّا أتاه نودي من شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة ان ياموسى إنّي أنا الله ربّ العالمين**﴾ (القصص : ٣٠).

وقد فسّر بعضهم تكلّمه تعالى مع موسىٰ عليه السلام عن طريق إيجاد الكلام في

---

١ ـ «ان الله يبشّرك بكلمة منه اسمه المسيح» (آل عمران : ٤٥).

٢ ـ نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٦.

٣ ـ بحار الأنوار ٢٤: ١٧٤.

٤ ـ الميزان ٢: ٣٢٥.

الشجرة[١]. امّا المصنّف فقد ذكر انكلامه تعالى سمع من وراء الشجرة. وعليه تنسجم الآيةالمذكورةمع عبارة ﴿أو من وراء حجاب﴾ من الآية(٥١) من سورة الشورىٰ[٢].

٢ ـ التكلّم عن طريق الوحي: ﴿ما كان لبشر أن يكلّمه الله إلّا وحياً أو من وراء حجاب أو يُرسل رسولاً، فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ (الشورىٰ : ٥١).

وقد ذُكر في هذه الآية الشريفة نوعان للتكلّم لله تعالىٰ:

١ ـ الكلام اللفظي: ﴿أو من وراء حجاب﴾.

٢ ـ التكلّم عن طريق الإيحاء: ويحصل أحياناً بلا واسطة **﴿إلّا وحياً﴾**، وأحياناً بواسطة **﴿أو يرسل رسولاً﴾**. و **﴿نزل به الروح الأمين على قلبك﴾** (الشعراء : ١٩٤).

٣ ـ القضاء والحكم الإلهي: ﴿وتمّت كلمة ربّك الحُسنى على بني إسرائيل بما صبروا﴾ (الأعراف : ١٣٧).

وقال تعالىٰ: **﴿كذلك حقّت كلمة ربّك على الذين فسقوا انّهم لايؤمنون﴾** (يونس : ٢٣)، وأيضاً: **﴿ولولا كلمة سبقت من ربّك الحسنى لقضي بينهم﴾** (يونس : ١٩).

والآن بعد أن تعرّفنا على رؤية القرآن والروايات للكلام الإلهي، فنستطيع أن نحكم بشكل صحيح في آراء المتكلّمين والفلاسفة، فنقول: ان نظرية المتكلّمين العدلية تبيّن الكلام اللفظي لله تعالىٰ فقط. وإذا كان مقصودهم حصر الكلام الإلهي في الكلام اللفظي فليس صحيحاً. امّا نظرية الأشاعرة فلا يدلّ عليها أي شاهد من القرآن والروايات، بل تخالفها. فضلاً عن انه لايعقل الكلام النفسي بالمعنى الذي

---

١ ـ مجمع البيان ٧ ـ ٨: ٢٥١.

٢ ـ الميزان ١٦: ٣٢.

يقصدونه. واممّا نظرية الحكماء ـ مع التوضيح بأن الكلام اللفظي والوحي والحكم والقضاء الالهي هي كلّها مراتب مختلفة للفعل الإلهي ـ فيمكن عدّها النظرية الصحيحة التي تنسجم مع العقل و مع الاعتبار العرفي و مع النصوص والظواهر الدينيّة.

تنبيه وتتميم

ماينبغي ذكره ان المصنّف أشار إلى ان معنى صفات الفعل الالهي سيستبين لاحقاً. لكن لم يبحث في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب في هذا المجال. وقد وقع البحث في بقيّة فصول الكتاب في أقسام فعله تعالىٰ، والعوالم الكليّة: العقل والمثال والمادّة. ومن المعلوم ان البحث في أقسام الفعل الإلهي من ناحية تجرّده ومادّيته لايرتبط بمسألة صفات فعله تعالىٰ وكيفيّة اتصافه بها. وقد قال في بداية الفصل الرابع «والكلام في هذه الفصول في الصفات الذاتية» وعلى كل حال فقد خصّ في نهاية الحكمة فصلاً (ف ١٠) بهذه المسألة. كما بيّن في حاشية الأسفار كيفيّة انتزاع هذه الصفات من مقام الفعل ورجوعها إلى صفات الذات. وقد ذكرنا حاصل ذلك سابقاً.

الفصل التاسع

في فعله وانقساماته

لفعله تعالى ـ بمعنى المفعول ـ، وهو الوجود الفائض منه، انقسامات بحسب ما تحصل من الأبحاث السابقة، كانقسامه إلى مجرّد ومادّي، وانقسامه إلى ثابت وسيّال، وإلى غير ذلك.

والمراد في هذا الفصل الإشارة إلى ما تقدّم سابقاً[1]: أنّ العوالم الكليّة ثلاثة: عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادّة.

فعالم العقل مجرّد عن المادّة وآثارها.

وعالم المثال مجرّد عن المادّة دون آثارها، من الأبعاد والأشكال والأوضاع وغيرها، ففيه أشباح جسمانيّة، متمثّلة في صفة الأجسام التي في عالم المادّة على نظام يشبه نظامها في عالم المادّة، غير أن تعقّب بعضها لبعض بالترتّب الوجودي بينها، لا بتغيّر صورة إلى صورة، أو حال إلى حال، بالخروج من القوّة إلى الفعل من طريق الحركة، على ما هو الشأن في عالم المادّة، فحال الصور المثاليّة في ترتّب بعضها على بعض حال الصور الخياليّة من الحركة والتغيّر،

---

١ ـ في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

والعلم مجرّد لا قوّة فيه ولا تغيّر، فهو علم بالتغيّر لا تغيّر في العلم.

وعالم المادّة، بجواهرها وأعراضها، مقارن للمادة.

والعوالم الثلاثة مترتّبة وجوداً، فعالم العقل قبل عالم المثال، وعالم المثال قبل عالم المادّة وجوداً، وذلك لأنّ الفعليّة المحضة التي لا تشوبها قوّة أقوى وأشدّ وجوداً ممّا هو بالقوّة محضاً أو تشوبه قوّة، فالمفارق قبل المقارن للمادّة، ثم العقل المفارق أقل حدوداً وقيوداً وأوسع وأبسط وجوداً من المثال المجرّد، وكلّما كان الوجود أقوى وأوسع، كانت مرتبته في السلسلة المترتّبة من حقيقة الوجود المشكّكة أقدم، ومن المبدأ الأوّل، الذي هو وجود صرف ليس له حدّ يحدّه ولا كمال يفقده، أقرب؛ فعالم العقل أقدم وجوداً من الجميع، ويليه عالم المثال، ويليه عالم المادّة.

ويتبيّن بما ذكر: أنّ الترتيب المذكور ترتيب في العليّة؛ أي: إنّ عالم العقل علّة مفيضة لعالم المثال، وعالم المثال علّة مفيضة لعالم المادّة.

ويتبيّن أيضاً بمعونة ما تقدّم، من أنّ العلّة مشتملة على كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف: أنّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة، ففي عالم المثال نظام مثالي يضاهي النظام المادّيّ، وهو أشرف منه، وفي عالم العقل ما يطابقه، لكنّه موجود بنحو أبسط وأجمل، ويطابقه النظام الربوبي الموجود في علم الواجب تعالىٰ.



شرح المطالب

يقع البحث من هذا الفصل وإلى نهاية الكتاب في الأفعال الإلهية وبنحو كلّي. ومحور البحث هو العوالم الكليّة للوجود، أي عالم العقل والمثال والمادّة. والمطروح في هذا الفصل هو تقسيم عالم الخلق إلى العوالم الكليّة المذكورة وبيان خصائص كلٍّ منها والروابط الوجودية فيما بينها. وسيبحث في الفصول القادمة في كلٍّ منها.

امّا المطالب المطروحة في هذا الفصل فهي:

١ ـ يقسّم عالم الخلق إلى عوالم كليّة ثلاثة: العقل والمثال والمادّة.

٢ ـ عالم العقل مجرّد محض، وعالم المادّة مادي محض. وعالم المثال وإن كان مجرّداً عن أصل المادة وعوارضها التي لا تنفك عنها ـ كالتغيّر والحركة ـ لكنّه ليس مجرّداً من بعض عوارضها كالمقدار والشكل والكيفية والوضع وغيرها.

٣ ـ الترتّب الوجودي حاكم على هذه العوالم الثلاثة، أي ان البعض علّة والبعض معلول. وعليه عالم العقل علّة لعالم المثال، وعالم المثال علّة لعالم المادّة.

٤ ـ وجود عالم العقل أعلى من وجود عالم المثال، ووجود عالم المثال أعلى من وجود عالم المادّة. وفي النتيجة عالم العقل هو أقدم وأقرب إلى مبدأ الخلق من العوالم الأُخرىٰ.

٥ ـ مع ملاحظة هذا الأصل العقلي ان وجود العلّة يمتلك كمالات المعلول بشكل أكمل، فإنّ عالم المثال يمتلك الكمالات الموجودة في عالم المادّة، لكن بشكل أكمل وأبسط. وعالم العقل يشتمل على عالم المثال بوجه أكمل وأبسط. كما ان عالم العقل موجود في العالم الربوبي والعلم الأزلي الإلهي. وقد بيّنت المطالب المذكورة بشكل واضح في المتن. وسنكتفي بذلك. وسنشرع بتبيان التقسيمات الأُخرى للأفعال الإلهية في اصطلاح الفلاسفة.

الاصطلاحات والتقسيمات الأُخرى للأفعال الإلهية

ذكرت تقسيمات أُخرى للأفعال الإلهية في اصطلاح الفلاسفة. وسنذكر بعضها:

١ ـ المبدَع والمكوَّن والمخترَع

تقسّم الموجودات من ناحية المسبوقية وعدم المسبوقية بالمادّة والزمان إلى ثلاث فئات:

أ ـ **المبدعات:** وهي غير مسبوقة بالمادّة ولا بالزمان. وعالم العقول من هذا القسم. والهيولى الأولى والصورة الأولى هي أيضاً من المبدعات[1].

ب ـ **المخترعات:** وهي مسبوقة بالمادة، وغير مسبوقة بالزمان. فمثلاً إذا لاحظنا مجموعة الزمان فهي مسبوقة بالمادّة، لأنّ الزمان مقدار حركة المادّة، لكنه غير مسبوق بالزمان، لأن الفرض اننا لاحظنا مجموع الزمان. وعليه فإن فرض زمان متقدّم عليه يستلزم الخلف.

ج ـ **المكوّنات:** وهي موجودات مسبوقة بالمادة وبالزمان. وجميع الحوادث الزمانية والتركيبات التي تحصل في عالم العناصر الطبيعية والنباتات والحيوانات هي من هذا القسم. ويقول الحكيم السبزواري في هذا التقسيم:

الفعل أن يسبق هيولى مُبتدَع   ومع لحوق كائنٌ ومخترع
للمُدة الكائن أيضاً قد لحق   بذاك عن مخترع قد افترق[2]

٢ ـ التامّ والناقص، والمكتفي وغير المكتفي

ان الموجودات نوعان من ناحية كون الكمالات الممكنة متحقّقة لها بالفعل أو انّها تحصل لها بالتدريج:

---

١ ـ «الهيولى الأولى مبدعة، والصورة الأولى مبدعة، أبدعهما الباري معاً» (التعليقات، ص٦٧).

٢ ـ شرح المنظومة، الإلهيات بالمعنى الأخص، ف٣.

أ ـ **التامة**: وهي الموجودات التي اكتفى إمكانها الذاتي من ناحية حصول الكمالات الممكنة لها. أي الممكن لها بالإمكان العام قد تحقّق لها بالفعل. وهي المجرّدات التامّة المجرّدة عن المادّة ذاتاً وفعلاً. وذُكرت في البداية في موردين:

١ ـ في الفصل الثامن من المرحلة الخامسة: «**إن النوع المجرّد منحصر في فرد، وهذا مرادهم بقولهم: انّها مكتفية بالفاعل، توجد بمجرّد امكانها الذاتي**».

٢ ـ في الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشر: «**ما للموجود المجرّد بالإمكان فهو له بالفعل**».

ب ـ **الناقصة**: وهي على خلاف التامّة. أي ان الكمالات الممكنة لها لم تتحقّق بالفعل، بل تحصل بالتدريج. وهذا النوع علىٰ قسمين:

١ ـ الناقص المكتفي: الذي لايحتاج إلّا إلى الافاضة الإلهية للسبب والعلّة الإمكانية. والنفوس الكليّة هي من هذا النوع. وكذلك نفوس الأنبياء والأولياء في البداية، وإن كانت في النهاية تلحق بالموجودات التامّة.

وقيل فيه: المكتفي هو ما يكون في ترقٍ وكمال، ويحصل دائماً على كمال جديد، لكن ليس من معلم واستاذ كما هو الممكن، بل بتأثير من الرب وباستعدادها الذاتي، كالنفوس الكليّة ونفوس الأنبياء والأولياء التي لاتحتاج إلى معلم[1].

٢ ـ الناقص غير المكتفي: وهو الموجود الواقع في مسير التكامل. ولايكفي إمكانه واستعداده الذاتي لحصول الكمال وفعليّته، بل يحتاج إلى العلل الخارجية لتامية الاستعداد. وكل موجودات عالم الطبيعة هي من هذا النوع.

بِـتَمّ أو ناقصٍ اما مُكتفي ... أو غيره الفعل كذا أيضاً يَفي

---

١ ـ هامش الشعراني على أسرار الحكم.

٣ ـ الزماني والدهري والسرمدي

تقسّم الموجودات من ناحية وعاء وجودها أو ما هو بمنزلة وعاء وجودها إلى زمانية ودهرية وسرمدية. فالموجود قد يكون متغيّراً، أي ان ذاته أو إحدى حالاته في تغيّر وحركة. وتسمّى زمانية. ولا يخلو أي جسم من التغيّر. وإن لم يحسّ بذلك بسبب البطء. والشمس والقمر والجبال هي كلّها تتغيّر، وتسمّى زمانية. وقد يكون غير متغيّر، فيبقى على حالٍ واحد، ولا يتحرّك أبداً، كالعقول، فإذا لاحظنا هذه الموجودات مع المتغيّرات فنسمّيها دهرية، كأن نتصوّر انّه طالما كانت الأرض والكواكب تتحرّك فالملائكة باقية على حالها. فنقول في هذه الصورة ان الملائكة موجودة في الدهر وأبد الدهر. وإذا لاحظناها مع موجود غير متغيّر كذاتها، مثل أن نقول ان ملائكة الجنّة والنار باقية ما بقي الله تعالىٰ؛ فهنا نسمّيها سرمدية[١].

ولابدَّ أن نشير إلى انّه يوجد اصطلاح آخر في مورد السرمد. وهو ان السرمد بمنزلة الوعاء للحقّ تعالى وأسمائه وصفاته[٢]. فيكون المقصود منه الوجود الذي ليس له بداية ونهاية، وهو غير متناهي من ناحية الكمالات الوجودية. وهو ليس سوى واجب الوجود بالذات. فيقول المحقّق الطوسي: «ووجوب الوجود يدلّ علىٰ سرمديّته»[٣].

٤ ـ المحرّك والمتحرّك والمختلط

ان الموجودات ثلاثة أقسام من ناحية المحركية والمتحركية:

أ ـ أن يكون الموجود محرّكاً فقط، كالعقول الكلّية المحرّكة للنفوس ولجميع

---

١ ـ نفس المصدر، ص ١٤٥.

٢ ـ شرح المنظومة، م ١، ف ٣.

٣ ـ كشف المراد، م ٣، ف ٢، م ٧.

الموجودات ما دونها، مثلما يحرّك المعلم المتعلِّمَ والمعشوق العاشقَ.

ب ـ أن يكون الموجود متحرّكاً فقط. كالهيولى والجسم، لا بلحاظ صورته النوعية، بل بلحاظ صورته الجسمية.

ج ـ أن يكون الموجود مختلطاً، أي محرّكاً ومتحرّكاً، كالصور الطبيعية والجوهرية التي تحرّك المادّة التي هي محلّها، وهي متحرّكة بنفسها. وكالنفس التي تحرّك البدن والقوى البدنية، وهي بلحاظ الكمالات النفسانية في حالة الحركة والتكامل.

وأيضاً الفعل محرّك فقط   أو متحرّك فقط أو مختلط

٥ ـ من لا شيء ومن شيء ولا من شيء

الموجود امّا أن يكون من لا شيء أو من شيء أو لا من شيء:

القسم الأوّل: وهو الأجسام التي تحصل من المادة الأُولىٰ، وليس للمادّة الأُولى شيئية فعلية، بل هي قوّة محضة، و«**قوّة الشيء بما هي قوّة الشيء ليست بشيء**»[١].

القسم الثاني: كالمركّبات العنصرية وموجودات عالم الطبيعة التي خلقت من المادّة، أو كالنفوس المجرّدة التي هي أظلال للعقول، وقد خلقت على منوالها[٢].

القسم الثالث: كالعقول المجرّدة الكلّية.

والجدير بالذكر انّه يعبّر عن عالم العقول بالجبروت، وعن عالم النفوس بالملكوت وعالم الغيب، وعن عالم المادّة والجسم بالملك.

٦ ـ أقسام الوجود في اصطلاح الاشراقيين

يسمّى حكماء الإشراق عالم العقول بالأنوار القاهرة، وعالم النفوس

---

١ ـ شرح المنظومة، نفس المصدر.

٢ ـ نفس المصدر.

والملكوت بالأنوار الاسفهبدية، وعالم الأجسام والأشباح المثالية بالمظاهر. واما الواجب تعالى فيسمّونه بنور الأنوار.

والنور الإسفهبد والمظاهر لنور الأنوار ونور قاهر

٧ـ مراتب الوجود في اصطلاح العرفاء

العرفاء الذين يعتقدون ان الله تعالى فاعل بالتجلّي قسّموا هرم الوجود إلى ست مراتب:

١ ـ مرتبة ذات الوجود الصرف، والتي هي مرتبة الأحدية.

٢ ـ مرتبة الواحديّة، والتي يسمّونها بالحضرة الأسمائية.

٣ ـ مرتبة الأرواح المجرّدة وحضرة الجبروت، والتي هي عالم العقول الكلّية.

٤ ـ مرتبة النفوس العمّالة السماوية، والتي هي مظاهر لعالم المثال، وتسمّى بـ«حضرة الملكوت».

٥ ـ مرتبة عالم الناسوت و «حضرة المُلك».

٦ ـ مرتبة الكون الجامع للكلّ وحضرة الخليفة، ومرآة الحضرة الإلهية، ومجلى المرتبة الواحدية، لأن مظهر الذات مع جميع الأسماء الحسنى هو الإنسان الكامل ﴿وعلّم آدم الأسماء كلّها﴾[1].

ويجب الالتفات إلى ان هذه المصطلحات المختلفة تبيّن جميعها حقيقة واحدة:

عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير

أو كما يقول الحكيم السبزواري:

كل لمعنى واحد يشير وكان في تعبيرنا تغيير

---

١ ـ أسرار الحكم، ص١٤٧.

الفصل العاشر

في العقل المفارق وكيفية حصول الكثرة فيه، لو كانت فيه كثرة

وليعلم: أنّ الماهيّة لاتتكثّر تكثّراً افرادياً إلّا بمقارنة المادّة؛ والبرهان عليه: أنّ الكثرة العدديّة إمّا أن تكون تمام ذات الماهيّة، أو بعض ذاتها، أو خارجة من ذاتها إمّا لازمة أو مفارقة؛ والأقسام الثلاثة الأول يستحيل أن يوجد لها فرد، إذ كلّما وجد لها فرد كان كثيراً، وكل كثير مؤلّف من آحاد، والواحد منها يجب أن يكون كثيراً، لكونه مصداقاً للماهيّة، وهذا الكثير أيضاً مؤلّف من آحاد، فيتسلسل، ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق لها واحد، فلا يتحقّق كثير، هذا خلف؛ فلا تكون الكثرة إلّا خارجة مفارقة، يحتاج لحوقها إلى مادّة قابلة، فكل ماهيّة كثيرة الأفراد فهي ماديّة، وينعكس عكس النقيض إلى أنّ كل ماهيّة غير ماديّة، وهي المجرّدة وجوداً، لا تتكثّر تكثراً افرادياً؛ وهو المطلوب.

نعم، تمكن الكثرة الأفراديّة في العقل المفارق فيما لو استكملت أفراد من

نوع مادّي، كالإنسان، بالحركة الجوهرية من مرحلة الماديّة والامكان إلى مرحلة التجرّد والفعليّة فتستصحب التميّز الفردي الذي كان لها عند كونها ماديّة.

ثم إنّه، لمّا استحالت الكثرة الأفراديّة في العقل المفارق، فلو كانت فيه كثرة فهي الكثرة النوعيّة، بأن توجد منه أنواع متباينة كل نوع منها منحصر في فرد، ويتصوّر ذلك على أحد وجهين: إمّا طولاً، وإمّا عرضاً؛ والكثرة طولاً، أن يوجد هناك عقل ثم عقل إلى عدد معيّن، كل سابق منها علّة فاعلة للاحقه مباين له نوعاً؛ والكثرة عرضاً: أن يوجد هناك أنواع كثيرة متباينة، ليس بعضها علّة لبعض ولا معلولا، وهي جميعاً معلولات عقل واحد فوقها.



شرح المطالب

المطالب المطروحة في هذا الفصل هي:

١ ـ لا إمكان للكثرة الفردية في عالم المفارقات.

٢ ـ البرهان على هذا المطلب هو أن الكثرة الفردية تتحقّق عن طريق العوارض المفارقة، وهذه العوارض تستلزم المادّة. وبما ان العقل المفارق مجرّد عن المادّة، فلا مجال للكثرة الفردية فيه. وقد بيّن هذا البرهان في المتن بشكل واضح. وبيّن أيضاً في الفصل السادس من المرحلة الخامسة، ولا حاجة إلى تكراره.

٣ ـ الكثرة الفردية في المفارقات هي ممكنة بهذه الصورة؛ بأن يتكامل أفراد من الإنسان عن طريق الحركة الجوهرية، ويسيرون إلى عالم المفارقات، وعندها يكون تميّزهم الفردي في عالم المادة أساساً لتميّزهم الفردي في عالم المفارقات.

٤ ـ ان الكثرة الممكنة في عالم العقول هي كثرة نوعية، وهي على قسمين: كثرة

طولية وكثرة عرضية. وقد بيّن الفرق بينهما في المتن. وما بـيّن في الكـثرة النـوعية للعقول بصورة طولية وعرضية هو بيان لإمكانها فقط. امّا دليل وجودها فسيبحث في الفصلين القادمين.

ارتقاء النفس إلى عالم العقول

قد أُشير في هذا الفصل إلى ارتقاء النفس الناطقة الإنسانية إلى عالم العقول، فيجب أن نذكر توضيحات في هذا المورد:

العقل النظري والعقل العملي: ذكر الحكماء ان للنفس الناطقة قوّتان:

الأُولىٰ: وهي القوّة التي تحتاج إلى ما فوقها (عالم العقول) لتتأثّر به، وتسمّى بالقوّة النظرية أو العقل النظري.

والثانية: هي القوّة التي تحتاج إلى ما دونها (البدن) للـتأثير فـيه. وتسـمّى بالقوّة العملية أو العقل العملي.

وفيما يرتبط بكون القوّة العملية تقوم بـدور الإدراك أو دور العـمل يـوجد نظريتان، والنظرية المشهورة هي أن عمل العقل العملي كالعقل النظري هو الإدراك. وأساساً يوجد قوّة واحدة هي نظرية وعملية باعتبار المدرَك.

ويقول الحكيم السبزواري في هذا المجال: «**للنفس الناطقة باعتبار تأثرها عمّا فوقها مستكملة في جوهرها عقلاً بالفعل، وباعتبار تأثيرها فيما دونها أعني البدن، قوّتان وهما عقل نظري وعقل عملي**»[1].

المراتب الأربعة للعقل النظري[2]: ذكرت أربع مراتب للعقل النظري هي:

١ ـ العقل الهيولاني: أو العقل بالقوّة. والذي هو بـالقوّة بـالنسبة إلى جمـيع

---

١ ـ شرح المنظومة، الطبيعيات، مبحث النفس الناطقة، غرر في العقل النظري والعقل العملي.

٢ ـ بحث في هذا المجال في الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشر.

المعقولات، بديهية كانت أو نظرية.

٢ ـ العقل بالملكة: وهو الواجد للمعقولات البديهية بالفعل، لكنّه بالقوّة بالنسبة إلى النظريات.

٣ ـ العقل بالفعل: وهو الذي كسب المعقولات النظرية بالفعل، لكنّه ليس مستحضراً لها بالفعل، بل كلّما أراد يستطيع أن يلاحظها ويستحضرها.

ويقول الحكيم السبزواري في وجه ضبط هذه المراتب أو الأقسام الأربعة: «**قالوا ان وجه الضبط في الأربعة طريقان: الأوّل ان حال النفس في العقلية كمال أو استعداد الكمال. والاستعداد إمّا ان يكون قريباً أو متوسطاً أو بعيداً. والثاني (ان حال النفس في العقلية) كمال أو استعداد استحضار أو استعداد اكتساب أو استعداد استحصال. فالكمال في مرتبة العقل المستفاد. والاستعدادات الثلاثة في كلا الوجهين في مراتب العقول الثلاثة قبلها بالترتيب**»[1].

ويقول في متن منظومة الحكمة في العقل المستفاد:

والعقل حيث انعدم استعداد   واستحضر العلوم مستفاد

وقال في الشرح: «**والعقل المستفاد قد يعتبر بالقياس إلى كل مدرك، وقد يعتبر كما أشرنا إليه في النظم بالقياس إلى جميع المدركات معاً، بأن يصير جميعاً حاضراً مشاهداً بحيث لا يغيب عنه شيء منها، وهذا في النفوس القوية التي لا يشغلها شأن عن شأن، وهي عقول مفارقة في السلسلة الصعودية بازاء العقول في السلسلة النزولية، فكأنّهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وعادوا إلى ما بدؤا، فهذا هو الكمال المشار إليه في وجه الضبط**»[2].

---

١ ـ اسرار الحكم، ص٣٠٧ ـ ٣٠٨.

٢ ـ شرح المنظومة، مبحث النفس، غرر في العقل النظري والعقل العملي.

ما هو الحجاب بين الإنسان والعقليات؟

يرى صدر المتألهين ان الحجاب بين الإنسان والمعقولات هو أمران:

١ ـ الغفلة عنها.

٢ ـ اشتغال النفس بالبدن والمحسوسات.

ويعدّ الحجاب الأوّل مانعاً داخلياً، ويعدّ الحجاب الثاني مانعاً خارجياً. فالنفس تستطيع أن تسير إلى عالم العقول عندما ترفع من طريقها هذين المانعين، أي تدرك حقائق المعقولات بشكل جيّد، وتستعد لقبول الصور العقلية التي تفاض من المبدأ المفارق. وعندها إذا ارتفع بواسطة الموت المانع الخارجي ـ الذي هو الاشتغال بالبدن والقوى البدنية ـ فستكون معرفته بالمعقولات واللّذات العقلية كافية للوصول إليها. وهو على خلاف اللذائذ الحسّية التي لا تكفي المعرفة بها للوصول إليها، لانّ الجسم وبسبب ضعف الحصول وضيق الوجود وغياب بعض الأجزاء عن بعضها الآخر؛ ليس حاضراً لا لدى نفسه ولا لدى شيء آخر. وكذلك الصفات والأعراض القائمة بالجسم. وعليه بقدر ما يتعلّق الشيء بالجسم ـ سواءً كان هذا التعلّق من ناحية المدرِك أو في جانب المدرَك ـ فيضعف الحضور والإدراك. ولذا يقوى الإدراك الحضوري للإنسان بنفسه بعد مفارقة النفس للبدن[1].

أقسام الإنسان من ناحية الكمالات العلمية والعملية

قسّم الإنسان من ناحية الكمالات العلمية والعملية إلى هذه الفئات:

١ ـ الكاملون في العلم والعمل.

٢ ـ الكاملون في العلم، المتوسّطون في العمل.

---

١ ـ الأسفار، ج ٩، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

٣ ـ الكاملون في العلم، الناقصون في العمل.

٤ ـ الكاملون في العمل، المتوسّطون في العلم.

٥ ـ الكاملون في العمل، الناقصون في العلم.

٦ ـ المتوسّطون في العلم والعمل.

٧ ـ الناقصون في العلم والعمل[1].

وتعدّ الفئة الأُولى في أعلى درجة من درجات الكمال. وهم الذين وصلوا إلى مرتبة العقل المستفاد. ويقول الحكيم السبزواري: انّ هؤلاء الأفراد يعدّون عقولاً في السلسلة الصعودية. وقد رفعوا كلا الحجابين (الداخلي والخارجي)، وهم يرتبطون في هذه النشأة مع نشأة العقل. وقد نفذ علمهم من مرحلة الملك وظاهر الوجود إلى باطنه والملكوت. وأصبحوا في زمرة أصحاب اليقين.

﴿وكذلك نري إبراهيمَ ملكوتُ السمٰوات والأرض، وليكون من الموقنين﴾ (الأنعام: ١٧٥).

وثمرة هذه المعرفة (علم اليقين) أن يشاهد في حياته هذه الجنّة والنار بالعيان **﴿كلّا لو تعلمون علم اليقين، لترون الجحيم﴾** (التكاثر : ٥ ـ ٦).

«فهم والجنّة كمن قد رآها وهم فيها منعمون، وهم والنار كمن قد رآها وهم فيها معذّبون»[2].

امّا الذين ليسوا في هذه المرحلة من الكمال العلمي والعملي وحصلوا فقط على مرتبة العقل بالفعل. وبعبارة أُخرىٰ: لم يزيلوا المانع الخارجي بشكل كامل، فأشغلهم الاهتمام بالبدن والقوى البدنية؛ فهم يرتقون إلى عالم العقول بعد مفارقة

---

١ ـ أسرار الحكم، ص٣١١.

٢ ـ نهج البلاغة، صبحي الصالح، الخطبة ١٩٣.

أنفسهم لأبدانهم. ويقول الحكيم السبزواري في هذا المجال:

ان الذي بالعقل بالفعل انتقي　　　فهو لعالم العقول مرتقي

ورأى في الشرح ان الواصلين إلى مرتبة العقل بالفعل يشملون جميع الذين وصلوا إلى الكمال في العقل النظري (وان لم يصلوا في مرحلة العمل إلى الكمال النهائي). وقال: «**العلم الذي في حدّ الكمال لا يدع صاحبه، بل يسدّده ويقوده إلى المقصود، وهو أيضاً من المقرّبين وإن كان دون السابقين**»[١].

وعندها وصف الواصلين إلى مرتبة العقل بالفعل، فقال:

منه يصير عالماً عقلياً　　　به يضاهي عالماً عينياً

وضمير كلمة «منه» و «به» يرجع إلى العقل بالفعل. والنتيجة: انّ الذين وصلوا إلى مرتبة العقل بالفعل هم عالم عقلي كالعالم العيني.

لكنّا قلنا سابقاً: ان التوصيف المذكور هو من خصائص العقل المستفاد. ووجه الجمع بين هذين التعبيرين هو ان نقول: ان العقل المستفاد هو أعلى مرتبة منه وان انطبق أيضاً على العقل بالفعل. وبعبارة أُخرى: يوجد مانعان في طريق النفس، يمنعانها من الوصول إلى عالم العقول والفعليات المحضة. الأوّل مانع داخلي، والثاني مانع خارجي. ورفع المانع الداخلي ـ الذي هو قصور العلم ـ بأن تنال النفس مرتبة الفعلية في حقل الإدراكات الكلّية. ورفع المانع الخارجي ـ وهو التعلّق بالبدن وقواه المادّية ـ بألا يغفله التفاته إلى بدنه عن الالتفات إلى عالم العقول، وان يستحضرها بشكل دائم، وهو ما يحصل للبعض في هذا العالم. لكنّه ليس ممكناً لفئة أُخرى بشكل كامل في هذا العالم، بل يتحقّق بعد الموت. وبما ان أكثر الناس الذين تكاملوا علماً وعقلاً هم من الفئة الثانية، فيقال في أغلب الموارد ان الوصول إلى عالم العقول

---

١ ـ شرح المنظومة، مبحث المعاد، غ١.

يتحقّق بعد الموت. لكن نقلنا سابقاً عبارة الحكيم السبزواري في ان الذين وصلوا إلى مرتبة العقل المستفاد يرتبطون في هذا العالم بالمبدأ المفارق ويتّصلون به. وبعبارة ثالثة: ان الوصول إلى عالم المفارقات بعد الموت يختص بمن كان تعقّله خالٍ عن أي توهّم وتخيّل، وهو وإن وصل إلى مرتبة التعقّل لكنّه يبقى عرضة لتأثير الخيال والوهم. وهو يتحرّر من قيد التخيّل والتوهّم بشكل كلّي فقط من خلال مفارقة النفس للبدن.

ويقول صدر المتألهين في هذا المجال: «**أكثر الخلق لاستغراقهم بأبدانهم المادية وشواغلها نسوا أنفسهم كما قال تعالىٰ: ﴿نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾ وذلك لأنّهم لايشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة إلّا مخلوطاً بالشعور بأبدانهم لأنّ اتصال النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظلّ والشعلة بالدخان، والشخص بالعكس إذا قابلته مرآة، لأنّا لانعقل شيئاً ونحن بدنيون إلا والتعقّل منّا يشوب بالتخيّل؛ فإذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها حضوراً والعلم عيناً والإدراك رؤية عقلية**»[١].

ويلاحظ ان صدر المتألهين يصف أكثر الناس بكونه قد منعهم انشغالهم بالبدن وقواه عن التعقّل المحض والتنزّه عن شوائب الخيال، وقلّة هم الذين لم يمنعهم تعلّقهم بأبدانهم من التعقّل الصرف.

ما المقصود من الكمال العلمي؟

علمنا ان الكاملين في العلم يرتقون إلى عالم العقول امّا في هذا العالم أو بعد الموت. والآن يجب أن نرى ما هو مقصود الحكماء من الكمال العلمي؟

---

١ ـ الأسفار، ج ٩، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

يرتبط هذا الكمال العلمي بمعرفة الله وصفات الكمال والجمال، والأفعال الإلهية. والمعرفة الكاملة والعميقة على أساس البرهان والعرفان، ومن جهة أنّها تستطيع أن تصوّر بشكل واضح ودقيق سلسلة الوجود في قوس النزول والصعود؛ فهي تثبت كيفية صدور الكثرة من الواحد وربط الحادث بالقديم والمتغيّر بالثابت، وتفسّر غاية الخلق بشكل صحيح، وتوضّح نظام الوجوب والإمكان والرابط والمستقل في الوجود. وهو غاية الحكمة النظرية حيث: ﴿**ومن يؤت الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيراً**﴾ (البقرة : ٢٦٩). ويقول الحكيم السبزواري في هذا المجال:

«انّ الحكمة هي الايمان، حيث قال تعالىٰ: ﴿**والمؤمنون كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله**﴾ (البقرة : ٢٨٥)، أي اليقين بالله والملائكة والكتب السماوية والرسل الإلهية.

الايمان بالله هو اليقين بأنّه صرف حقيقة الوجود، وانّه لا مثل له، وان صفاته عين ذاته، وان علمه بالموجودات (قبل الإيجاد وبعده) حضوري، وان علمه فعلي لا انفعالي، وان علمه بذاته علم إجمالي وفي نفس الحال كشف تفصيلي لجميع الموجودات، والعلم بالقدرة الذاتية والإرادة والفيض وعدم إمساك الجود وبقيّة صفات الكمال؛ المرتبة الكاملة للايمان هي الإذعان بجميع هذه الأُمور على أساس البرهان: ﴿**قُل هاتوا برهانكم**﴾».

والايمان بالملائكة يعني اليقين بعالم العقول الطولية والعرضية، واليقين بالملائكة المقرّبين، والملائكة المدبّرون للعالم مادون، وان كل حقيقة من حقائق هذا العالم رقيقة في عالم أعلى، والحاصل انّه إذا أراد أن يكون إيمانه إيماناً حقيقيّاً وتفصيليّاً لا إجمالياً فضلاً عن أن يكون لفظيّاً؛ يجب أن يدرك ثلاثة مطالب فيما يرتبط بالملائكة:

١ ـ ما هي؟ ٢ ـ هل هي؟ ٣ ـ لم هي ؟

والايمان الحقيقي بالكتب الإلهية أن يعلم ان الكتب الإلهية تكوينية وتدوينية، والتكوينية آفاقية وأنفسية، وللآفاقية مراتب: «أُمّ الكتاب»، «الكتاب المبين»، «كتاب المحو والاثبات». والكتب الأنفسية هي علّيينية وسجينية؛ وان يكون متيقّناً ان جميع الكتب السماوية (التدوينية) قد أنزلها الله تعالىٰ.

والايمان بالرسل الإلهيين أن يكون متيقناً بالعقول الكليّة في السلسلة الصعودية، وأن يعتقد بالنفوس الكليّة الإلهية المتخلّقة بأخلاق الله تعالىٰ[١].

والتوضيح ان سعادة كل قوّة من قوى نفس الإنسان هو بأن تنال ما هو مقتضى ذات تلك القوّة. فمثلاً كمال القوّة الغضبية الغلبة والانتقام. وكمال كلٍّ من الحواس الخمس أن تدرك الكيفية المحسوسة التي هي من نوع ذلك الحس. فمثلاً كمال الذائقة أن تدرك الطعم المناسب لمزاج البدن. وكمال النفس بلحاظ قوّة التعقل والتفكّر هو الوصول إلى العقليات الصرفة وان تتصوّر نظام الوجود من واجب الوجود بالذات حتى أدنى مرتبة منه وأن تذعن به. وعليه فإنّ سعادة وكمال النفس هو تصوّر المعقولات والعلم بحقائق الموجودات بحيث يطابق الواقع ونفس الأمر، ومشاهدة الأُمور العقلية والوجودات النورية.

وهذه العبارات المتقدّمة هي حاصل المطالب التي بيّنها صدر المتألهين في هذا المجال فيقول: «**أقل المراتب في اكتساب العلم التي يستحق بها الإنسان لهذه السعادة الحقيقة على وجه الظن والتقريب لا على وجه النصوصية والتحديد ان يكتسب ها هنا العلم بالمبدء الأعلىٰ، والوجود الذي يليق به ويخصه، ويعرف أيضاً علمه بجميع الأشياء على وجه لايلزم منه انفعال، وقدرته على جميع المقدورات**

---

١ ـ شرح المنظومة، مقدّمة الحكمة الإلهية، الشرح والحاشية.

على وجه لايوجب تغيّراً ولا تكثّراً في ذاته، ويعرف عنايته بالأشياء الخالية عن الالتفات بغيره وعود الغرض إلى ذاته، ويعرف سعة رحمته وجوده وسائر صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شيء منها على ذاته إلّا الإضافات، فإنّها زائدة لكن بشرط أن يعرف ان هذه الإضافات كالقادرية والعالمية والرازقية والمبدئية وغيرها كلّها إضافة واحدة بسيطة في الوجود المتأكّد، فكذلك جميع صفاته الإضافية راجعة إلى الموجدية التامّة كما سبق، ويعرف العقول الفعّالة التي هي كلمات الله التامّات التي لا تبيد ولا تنفذ وملائكته العلمية، ويعرف النفوس الكليّة التي هي كتبه وملائكته العملية، ويعرف ترتيب النظام في البداية والعود وإن الوجود مترتّب من الأوّل تعالى إلى العقل ومنه إلى النفوس ومنها إلى الطبائع حتى تنتهي إلى المواد والأجسام، ثم يترتّب منها صاعداً إلى المعادن ثم النبات ثم الحيوان وهلّم إلى درجة العقل المستفاد؛ فانتهى إلى ما ابتدأ منه وعاد؛ فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزاً عظيماً، وينال من السعادة قدراً جسيماً»[١].

---

١ ـ الأسفار، مج٩، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

الفصل الحادي عشر

في العقول الطولية وأوّل ما يصدر منها

لمّا كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من جميع الجهات، امتنع أن يصدر منه الكثير، سواء كان الصادر مجرّداً كالعقول العرضيّة، أو ماديّاً كالأنواع الماديّة، لأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، فأوّل صادر منه تعالى عقل واحد، يحاكي بوجوده الواحد الظلّي وجود الواجب تعالى في وحدته.

ولمّا كان معنى أوّليّته هو تقدّمه في الوجود على غيره من الوجودات الممكنة، وهو العليّة، كان علّة متوسّطة بينه تعالى وبين سائر الصوادر منه، فهو الواسطة في صدور ما دونه، وليس في ذلك تحديد القدرة المطلقة الواجبية التي هي عين الذات المتعالية على ما تقدّم[1] البرهان عليها، وذلك: لأنّ صدور الكثير من حيث هو كثير من الواحد من حيث هو واحد ممتنع، على ما تقدّم[2]، والقدرة لا تتعلّق إلّا بالممكن، وأمّا المحالات الذاتيّة الباطلة الذوات، كسلب الشيء عن

---

١ ـ في الفصل السادس .

٢ ـ في الفصل الرابع من المرحلة السابعة .

نفسه والجمع بين النقيضين ورفعهما مثلاً، فلا ذات لها حتّى تتعلّق بها القـدرة، فحرمانها من الوجود ليس تحديداً للقدرة وتقييداً لإطلاقها.

ثمّ، إنّ العقل الأوّل، وإن كان واحداً في وجوده بسيطاً في صدوره، لكـنّه لمكان إمكانه تلزمه ماهيّة اعتباريّة غـير أصـيلة، لأنّ مـوضوع الامكـان هـي الماهيّة؛ ومن وجه آخر، هو يعقل ذاته ويعقل الواجب تعالى، فيتعدّد فيه الجهة، ويمكن أن يكون لذلك مصدراً لأكثر من معلول واحد.

لكن الجهات الموجودة في عالم المثال، الذي دون عالم العقل، بالغة مبلغاً لاتفي بصدورها الجهات القليلة التي في العقل الأوّل، فلابدّ من صدور عقل ثان ثم ثالث وهكذا، حتى تبلغ جهات الكثرة عدداً يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال.

فتبيّن: أنّ هناك عقولاً طوليّة كثيرة، وإن لم يكن لنـا طـريق إلى إحـصاء عددها.



شرح المطالب

موضوع البحث في هذا الفصل هو العقول الطولية. فالبحث يقع في مطلبين:

الأوّل: إقامة البرهان على أصل وجود العقل المفارق.

الثاني: بيان الكثرة وتعدادها.

وقبل أن ندخل في دراسة هذين المطلبين لابدّ من بحث مطلبين آخرين هما:

١ ـ إمكان وجود العقل المفارق.

٢ ـ العقول هل هي الملائكة؟

وهذا بحثها:

١ ـ إمكان وجود العقل المفارق

يظنّ البعض ان وجود العقل المفارق هو من المحالات كشريك الباري، لأنّ هكذا موجود سيشبه الله تعالى من ناحية المنزّهية عن المادّة، وهذا المطلب ينافي أصل عدم المثل لله تعالىٰ.

لكنّه لا أساس لهذا الظن، لأنّه ليست كل مشابهة بين الواجب والممكن باطلة، بل هي باطلة عندما تستلزم أحد أمرين:

١ ـ أن تثبت الصفات الخاصة بواجب الوجود بالذات لممكن الوجود، كالغنى بالذات والخلق والتدبير المستقل، وبشكل ملخّص كل ما فيه استقلال سواءً كان وجوداً أو صفات وجودية.

٢ ـ أن توجب اتصاف الله تعالى بالأوصاف الخاصة بالموجودات الإمكانية والمادية كأن يكون ذي ماهية أو واحداً بالعدد وغيره.

وبناءً على أصل الاشتراك المعنوي والوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود فإنّ جميع مراتب الوجود هي في الحقيقة وجود وكمالات وجودية مشتركة، وان تفاوتت مصاديقها. ويوجِد هذا التفاوت الفاصلة بين الواجب والممكن، والجوهر والعرض، والمجرّد والمادي، والقوّة والفعل، والعلّة والمعلول.... .

امّا المحقّق الطوسي فيقول في ردّ نظرية فئة من المتكلّمين الذين عدوا ان وجود العقل المفارق أمر ممتنع: «**امّا العقل فلم يثبت دليل على امتناعه**»[1].

ويقول العلّامة الحلّي في الشرح: «**ان الاشتراك في الصفات السلبية لا**

---

١ ـ كشف المراد، م٢، ف٢، م١.

يقتضي الاشتراك في الذوات، فإن كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات، بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لايقتضي الاشتراك في الذوات لأنّ الأشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد»[١].

ويقول آية الله الشعراني في هذا المجال: انّه لا نعلم من أيّة جهة مخالفة المتكلّمين للعقل، مع أن مقتضى كل دين الاستخفاف بالجسم والمادّة والتوجّه أكثر إلى عالم الروحانيات والعقول، وكلّما رفع من شأن العقل فلا يجب أن يخالف عاطفتهم الدينية، فالماديون والملاحدة هم الذين يعدّون انأصل الوجود الجسم وان العقل فرع للجسم[٢].

٢ ـ العقول هل هي الملائكة؟

طرحت في هذا المجال نظريتان: الأُولى هي المشهورة بين الفلاسفة. والثانية هي المنسوبة إلى أكثر المتكلّمين.

أ ـ نظرية الفلاسفة: في نظر الفلاسفة ان اصطلاح العقول المجرّدة ينطبق على اصطلاح الملائكة في عرف الشرع. مع الالتفات إلى ان للملائكة أصنافاً وطبقات. فالبعض منهم مقرّبون وكروبيّون، وليس لهم عمل سوى التسبيح والتقديس. والبعض الآخر ملائكة علميّون هم الواسطة في وصول فيض المعرفة والكمالات العلمية إلى الإنسان. وفئة منهم تعمل في عالم الطبيعة وتراقب الأعمال الحسنة والسيّئة للإنسان. والملائكة المقرّبون والعلميّون هم الذين يصدق عليهم العقول المجرّدة. وامّا الطبقات الأُخرى للملائكة فهي من سنخ النفوس المجرّدة والكليّة. وسنذكر كلماتهم في هذا المجال:

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ الشرح الفارسي لتجريد الاعتقاد، ص ٢٣٠.

١ ـ يقول الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء: «ان الوجود بما انّه مفاض من الواجب تعالىٰ، فتكون المرتبة اللاحقة أنقص من المرتبة السابقة. فأعلى مرتبة هي طبقة الموجودات الإمكانية للملائكة الروحانيين، والتي تسمّيها الحكماء بالعقول. وتأتي بعدها مرتبة الملائكة التي تسمّيها الحكماء بالنفوس المجرّدة الفلكية؛ وهذه النفوس الفلكية هي ملائكة عمليّون، أي يدبّرون عالم الطبيعة وحوادثه»[١].

٢ ـ بدأ أثير الدين الأبهري بحثه في العقول المجرّدة بهذا العنوان: «الفن الثالث في الملائكة وهي العقول المجرّدة»[٢].

٣ ـ ويقول صدر المتألهين في شرح كلامه: «ان الملائكة في لسان الشرع هي العقول في اصطلاح الحكمة، والأنوار القاهرة في اصطلاح فلاسفة الإشراق، والسرادقات النورية في عرف الصوفية»[٣].

٤ ـ ويقول المير داماد: «الحق الصريح في الملائكة هو ما قاله الحكماء الإلهيون وفئة من واقعيي أهل الإسلام، وهو ان للملائكة فئات مختلفة؛ فئة سفلية وفئة علوية، وفئة أرضية وأُخرى سماوية، كما ان بعضها جسماني والبعض الآخر قُدساني (مجرّد عن المادّة). وتقسّم كل فئة منهم إلى طبقات. مثلما يوجد طبقات مختلفة للقوى الطبيعية والصور النوعية وأرباب الأنواع والنفوس المفارقة السماوية والجواهر العقلائية. ومن جملة الملائكة روح القدس الحامل للوحي

---

١ ـ گوهر مراد، ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

٢ ـ شرح الهداية، ص٣٥١.

٣ ـ المصدر نفسه.

الإلهي. وهو ينفذ باذن الله تعالى في قلوب أصحاب القوّة القدسية»[١].

ويقول القرآن الكريم: ﴿**وما يعلم جنود ربك إلّا هو**﴾ (المدّثر : ٣١).

وروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «**أطَّتِ السماء وحقّ لها أن تئط، ما فيها موضع قدم إلّا وفيه مَلك ساجد أو راكع**»[٢].

٥ ـ وبالنسبة إلى إنكار بعض المتكلّمين للعقول الكلّية يقول آية الله الشعراني: «**لأنّهم يفهمون من لفظ العقل شيئاً ومن لفظ الملك شيئاً آخر. والحق ان كليهما واحد. فالأوّل هو اصطلاح الحكيم، والثاني هو اصطلاح أهل الشرع. والمتكلّمون الذين يعترفون بوجود الملائكة، يجب أن يعترفوا أيضاً بوجود العقل. وإذا أنكروا العقول فيجب والعياذ بالله أن ينكروا الملائكة، وانكار الملائكة كفر. وإذا أنكر العقول منكرٌ، لأنّه يطابق اصطلاح الحكماء، كمن أنكر واجب الوجود، لأنّ واجب الوجود اصطلاح الحكماء**»[٣].

ب ـ نظرية المتكلّمين: لابدّ أن نذكر الآن نماذج من آراء المتكلّمين في مغايرة الملائكة للعقول في اصطلاح الحكماء:

١ ـ يقول المحقّق الدواني: «**الملائكة أجسام لطيفة قادرة على التشكّلات المختلفة**»[٤].

٢ ـ ويقول العلّامة التفتازاني: «**ظاهر الكتاب والسنّة والذي هو قول أكثر الأُمّة الملائكة أجسام لطيفة ونورانية تستطيع أن تظهر بأشكال مختلفة**»[٥].

---

١ ـ گوهر مراد، ص٢٤٣ (نقلاً عن القبسات).

٢ ـ بحار الأنوار، ج٥٩، ص٢٠٢.

٣ ـ حواشي أسرار الحكم، ص١٤٩.

٤ ـ بحار الأنوار، ج٥٩، ص٢٠٣.

٥ ـ المصدر نفسه.

٣ ـ ويقول الفخر الرازي: «**قال المتكلّمون: انّها أجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة**»[١].

وقد ذكر في تفسيره (مفاتيح الغيب) خمس نظريات في حقيقة وماهية الملائكة، ومن جملتها قول الفلاسفة الذي ينطبق على العقول والنفوس الكلية، قول أكثر المسلمين ان الملائكة أجسام لطيفة ونورانية[٢].

٤ ـ ويقول الشيخ المفيد في رؤية الملائكة: «**يمكن رؤيتهم بالعين بأن يقوّي الله تعالى شعاع الباصرة حتى يستطيع رؤية الأجسام الشفّافة والرقيقة للملائكة**»[٣].

ونختم هذا البحث بذكر بعض المطالب، ومن ثم ننقل كلاماً للعلّامة الطباطبائي:

١ ـ كما صرّح الميرداماد (وجاء في عبارات الآخرين أيضاً) أنّه في نظر الفلاسفة ان الملائكة العلّامة تنطبق على العقول المجرّدة. امّا الفئة من الملائكة العمّالة والفعّالة فهي من سنخ النفوس الكلّية. ومثلما ان النفوس الجزئية للإنسان تدبّر الأبدان الجزئية، فإنّ النفوس الكلّية تدبّر أُمور عالم الطبيعة.

٢ ـ ان انطباق الملائكة الفعّالة على النفوس الفلكية في نظر الفلاسفة ـ مع الالتفات إلى بطلان المنطبق عليه (النفوس الفلكية) ـ ليس دليلاً على بطلان أصل وجود النفوس الكلّية في نظام عالم الإمكان لأنّ الخطأ في المصداق ليس دليلاً على خطأ الحكم الكلّي. وعليه من الممكن أن تكون هناك طبقة من الملائكة من سنخ

---

١ ـ تلخيص المحصل، ص٢٢٩.

٢ ـ بحار الأنوار، ج٥٩، ص٢٠٣. (نقلاً عن مفاتيح الغيب)

٣ ـ أوائل المقالات، ص٨٧ .

النفوس الكلّية تدبّر عالم الطبيعة باذن الله تعالىٰ.

٣ ـ ان المنهج الصحيح في تفسير المفاهيم القرآنية هو منهج العلّامة الطباطبائي في تفسير القرآن الكريم. فبدل أن يقوم بتطبيق المفاهيم القرآنية على الآراء الكلامية والفلسفية، يرجع إلى القرآن ويفسّر المفاهيم القرآنية من خلال تفسير القرآن بالقرآن. وهنا لا يكتفي بالظاهر البدوي أو ببعض الآيات. بل يجب جمع كل الآيات التي ترتبط بموضوع واحد ويستق منها مفادها. ولذا لن تقبل لا نظرية الفلاسفة ولا نظرية المتكلّمين إلّا بعد الرجوع إلى القرآن الكريم. ويمكن الاستفادة أيضاً من الروايات المعتبرة.

٥ ـ **نظرية العلّامة الطباطبائي**: والآن لابدَّ من عرض نظرية العلّامة الطباطبائي في ماهية وأوصاف الملائكة في رؤية القرآن الكريم: ذكرت الملائكة مكرّراً في القرآن الكريم. لكن وردت فقط أسماء جبرئيل وميكائيل. وقد ذكرت بعض الملائكة من خلال الوصف كملك الموت والكرام الكاتبين والسفرة الكرام البررة وغيره. وما ذكره القرآن الكريم في صفاتهم وأعمالهم ودلّت عليه أيضاً الأحاديث هو:

١ ـ الملائكة وسائط بين الله تعالى وعالم الطبيعة، أي ليس هناك حادثة كبيرة أو صغيرة إلّا والملائكة لهم تأثير فيها. وبالإلتفات إلى الجهة الخاصّة والجوانب المتعدّدة لتلك الحادثة فسيكون ملك أو ملائكة قد وكّلوا بها، وليس لهم دور سوى اجراء الأمر الإلهي، فيقول تعالىٰ: ﴿**لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون**﴾ (الأنبياء : ٢٧).

٢ ـ لا يخالفون الأمر الإلهي: ﴿**لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون**﴾ (التحريم : ١٦).

٣ ـ للملائكة مراتب، فالبعض أفضل، والبعض آمر والآخر مأمور. فيقول تعالىٰ: ﴿**وما منّا الّا له مقامٌ معلوم**﴾ (الصافات : ١٦٤)، وأيضاً: ﴿**مطاعٌ ثمّ أمين**﴾ (التكوير : ٢١)، و﴿**قالوا ماذا قال ربّكم قالوا الحق**﴾ (سبأ : ٢٣).

٤ ـ بما انّهم ينفّذون الأمر الإلهي، وإرادته تعالى لا تغلب، فهم لا يغلبون: ﴿**والله غالبٌ على أمره**﴾[1] (يوسف : ٢١)، و﴿**ان الله بالغ أمره**﴾ (الطلاق : ٣).

ونعلم من هنا ان الملائكة منزّهة عن المادّة الجسمانية التي هي في معرض التغيّر والفساد وتتكامل بالتدريج، وأحياناً لا تصل إلى غايتها بسبب طرو الموانع.

ويعلم أيضاً انّ ما جاء في الروايات في صور الملائكة وأشكالهم الجسمانية، فالمقصود بيان تمثّلهم للرسل والأئمّة عليهم السلام، وليس المقصود تشكّلهم بالأشكال الجسمانية، لأنّ التمثّل يتفاوت مع التشكّل، فمعنى تمثّل الملاك بصورة إنسان انّه في ظرف المشاهدة والإدراك هو في صورة إنسان، لكنّه في نفس الأمر والواقع له صورة ملك، وهو خلاف التشكل، لأنّه إذا تشكل الملك بصورة إنسان، فسيكون إنساناً واقعاً، أي في الخارج ونفس الأمر فضلاً عن ظرف المشاهدة. ويقول تعالىٰ: ﴿**فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سويّاً**﴾ (مريم : ١٧)، لأن الآيات اللاحقة حيث يعرِّف جبرئيل نفسه؛ هي أفضل شاهد على ان جبرئيل تمثَّل لمريم بصورة إنسان، فيما كانت حقيقته واقعاً حقيقة ملاك.

ويتوافق هذا المطلب مع المعنى اللغوي للتمثّل، لأنّ معنى تمثّل شيء لشيء آخر في صورة خاصّة هو أن يظهر بتلك الصورة، لا أن يتبدّل إليها حقيقة، كتمثّل جبرئيل لمريم بصورة البشر. وكتمثّل الملائكة لإبراهيم ولوط بصورة البشر، وكظهور الشيطان بصورة سرادقة بن ملك في يوم بدر، حيث أُشير إلى ذلك في

---

١ ـ .

الآية ٤٨ من سورة الأنفال مع ان سرادقة كان ذلك اليوم في مكّة. ونظير هذه التمثّلات ما يظهر للإنسان في عالم النوم، كتمثّل العدو بصورة أفعى أو عقرب، وتمثّل الاستعلاء بصورة الحصان، وتمثّل الغرور بصورة التاج. وبديهي ان المتمثّل في أغلب هذه الموارد هو من قبيل المعاني التي ليس لها أيّة صورة وشكل[1]. امّا ما هو شائع ان الملاك جسم لطيف يتشكّل بأي صورة سوى الكلب والخنزير، وان الجن جسم لطيف يتشكّل بكل صورة حتى الكلب والخنزير؛ فلا يثبته أي دليل من الكتاب أو السنّة، وامّا الاجماع ففضلاً عن عدم تحقّقه، فهو ليس حجّة في المسائل الاعتقادية[2].

ويتّضح ممّا تقدّم جواب الإشكال بأن الملائكة إذا كانت مجرّدة عن المادّة فكيف تظهر بصورة إنسان للرسل والأئمّة عليهم السلام أو على المحتضر؛ لأنّ الإشكال المذكور قائم على عدم التفريق بين التمثّل والتشكّل.

براهين وجود العقل المفارق

أُقيمت عدّة براهين لإثبات وجود العقل المفارق. فقد ذكر في الأسفار ثلاثة عشر برهاناً من طرق مختلفة. والأعرف من بينها هو البرهان المذكور في المتن. وقد ذكر في هذا الكتاب برهانان آخران في مناسبات معيّنة. وسنشرح هنا ثلاثة براهين:

البرهان الأوّل: يصدر من العلّة الواحدة معلول واحد فقط: يبتني البرهان الأوّل على قاعدة الواحد. وقد بحث في هذه القاعدة في الفصل الرابع من المرحلة السابعة. وعلمنا ان هذه القاعدة تقوم على أصل سنخية العلّة والمعلول. وهو أصل عقلي لا ينكر. ومن جهة أُخرى فإنّ المصداق الكامل لهذه القاعدة هو واجب

---

١ ـ راجع: الميزان، ج ١٤، ص ٣٦ ـ ٤٠.

٢ ـ نفس المصدر، ج ١٧، ص ١٢ ـ ١٣.

الوجود بالذات البسيط من جميع الجهات، وليس فيه أيّة كثرة.

وبالنظر إلى القاعدة المذكورة وإلى بساطة ذات الواجب تعالىٰ نقول: انّ الصادر الأوّل من الله تعالى لا يخرج عن إحدى هذه الموارد المذكورة لاحقاً:

١ ـ العَرَض (الكم، الكيف...). ٢ ـ الهيولىٰ. ٣ ـ الصورة الجسمية أو النوعية. ٤ ـ الجسم. ٥ ـ النفس. ٦ ـ العقل.

وكل هذه الفروض ليس صحيحاً سوى الفرض الأخير منها. امّا العرض فلأنّ وجوده يحتاج إلى الموضوع، فيكون الصادر الأوّل أمرين العرض وموضوعه، وهو على خلاف قاعدة الواحد. وامّا الهيولى فلأنّها صرف القوّة، ولا تتحقّق من دون الصورة، ولذا يستلزم تحقّق الهيولى تحقّق الصورة، وهو على خلاف قاعدة الواحد. امّا الصورة فلأنّها تحتاج في تشخّصها الوجودي وتعيّنها النوعي إلى الهيولى، فيكون الصادر الأول أمرين لا أمراً واحداً. وامّا الجسم فلأنّه بناءً على نظرية المشائين مركّب من المادّة والصورة، وبناء على نظرية الاشراقيين فهو وإن لم يكن مركّباً من المادّة والصورة، لكنّه لا ينفك عن الأعراض والهيئات، فلا يكون الصادر الأوّل واحداً. والنفس فهي وإن كانت ذاتاً مجرّدة من المادّة، لكنّها تحتاج في أفعالها إلى المادّة. وإذا كانت النفس الصادرَ الأوّل، فمع الالتفات إلى ان المقصود من الأوليّة هو العلّية لسائر الموجودات؛ فتكون النفس علّة للموجودات اللّاحقة، وتتحقّق عليّتها عن طريق المادّة، فيكون وجود النفس مرتبطاً بالمادة في الأفعال. والنتيجة لن تكون صادراً أولاً. وعلى ما تقدّم فالعقل بما انّه الوحيد الذي لا يحتاج إلى المادّة ذاتاً وأيضاً بلحاظ الأفعال؛ فهو مصداق الصادر الأوّل.

والحاصل انّه يجب أن يكون للصادر الأوّل هذه الصفات:

١ ـ وجوده واحد.

٢ ـ وجوده فعلي.

٣ ـ لا يحتاج في وجوده إلى ما سوى العلّة.

٤ ـ لا يحتاج في التأثير أو الفعل إلّا إلى الاذن والمشيئة الإلهية.

ولا تتحقّق هذه الصفات إلّا في الجوهر العقلاني، لأنّه ليس للجسم وحدة، وليس للهيولى فعلية الوجود، والعرض ليس مستقلّاً في وجوده، والصورة ليست مستقلّة في تشخّصها الوجودي، والنفس غير مستقلّة في أفعالها. فالعقل فقط يمكن أن يكون الصادر الأوّل[1].

الجواب على إشكال

طرح البعض هذا الإشكال وهو ان الالتزام بقاعدة الواحد يستلزم محدودية قدرة الله تعالىٰ، لأنّه بناءً على تلك القاعدة فإنّ الله تعالى لا يكون قادراً على إيجاد الموجودات بدون إيجاد العقل المفارق. وهو ينافي أصل عمومية القدرة الإلهية.

وقد أجاب المصنّف في المتن على هذا الأشكال، فقال: «**ان صدور الكثير من حيث هو كثير من الواحد من حيث هو واحد ممتنع، والقدرة لا تتعلّق إلّا بالممكن**».

وقد غفل من طرح الإشكال عن مطلب واضح ومهم، وهو ان عمومية القدرة الإلهية ليست بمعنى انها تتعلّق حتى بالأُمور الممتنعة، فيوجد موارد كثيرة لا يوجد أدنى شك في ان القدرة الإلهية لا تتعلّق بها، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما، وسلب الشيء عن نفسه، وشريك الباري، وجعل العالم في بيضة لا يصغر العالم ولا تكبر البيضة، وإيجاد موجود لا يفنى أبداً... والذين يطرحون الإشكال هل يعتقدون ان قدرة الله تعالى تتعلّق بالأُمور المذكورة؟ أم انّهم يرون ان عدم تعلّق القدرة بها

---

١ ـ شرح الهداية الأثيرية، ص ٣٥٤.

سبب لمحدودية القدرة الإلهية؟ لاشك انّ الجواب هو ان قدرة الله تعالى لا تتعلّق بالأُمور المذكورة، وان عدم تعلّقها بها لا ينافي أصل عمومية قدرة الله تعالىٰ. والسبب ان الأُمور المذكورة هي من المحالات، والبحث في تعلّق القدرة وعموميتها يرتبط بالأُمور الممكنة. وهنا لا فرق بين المحال الذاتي، والمحال الوقوعي. سواءً كان تحقّق الشيء محالاً ذاتاً، أو كان تحقّقه يستلزم محالاً؛ فإنّه خارج بنفسه عن قدرة الفاعل، أي هو خارج تخصّصاً لا تخصيصاً. وهنا ينبغي أن يقال انّه لايمكن أن يصير كذا، لا أن الفاعل لايستطيع كذا. وصدور موجودان في عرض بعضهما من واجب الوجود بالذات هو من المحالات الوقوعية، لأنّ الفرض ان لهذين الموجودين إمكان ذاتي للإنوجاد، لكن صدورهما في مرتبة واحدة وفي عرض بعضهما يستلزم المحال، وهو وجود حيثيتين متغايرتين في ذات الواجب تعالىٰ. مع انّه بسيط الذات من جميع الجهات.

وقد صرّح بهذا الأمر الحكيم والمحقّق الأصفهاني فقال: «**رب ممكن بالذات ممتنع الوقوع كصدور معلولين من العلّة الأُولى البسيطة بذاتها، فإنّهما في حدّ ذاتهما ممكنان إلّا انّ لازم وقوعهما تركّب العلّة الأُولى من خصوصيتين ذاتيتين، والمفروض بساطتها في ذاتها**»[١].

ويقول آية الله الشعراني في هذا المقام: انّه لا يكفي الإمكان الذاتي فقط من أجل تعلّق القدرة الإلهية، وإلّا يبطل جميع ما يعتقد به العدلية في باب الحسن والقبح العقليين. فمثلاً جعل الصالحين في النار والكافرين في الجنّة هو من الأُمور الممكنة ذاتاً، لكن العدلية تعدّها محالاً، لأنّ صدورها من الله تعالى هو على خلاف حكمته وعدله. وعدم تعلّق القدرة الإلهية بأعمال خلاف الحكمة والعدل؛ ليس دليلاً على

---

١ ـ نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤١.

محدودية قدرة الله تعالى[١].

ومن هنا يعلم انّه لا فرق في هذا المورد بين الفاعل المختار والمريد والفاعل غير المختار، لأنّ ما كان محالاً ذاتاً أو وقوعاً لن يكون ممكناً مع اختيار الفاعل. ويعلم من هنا بطلان كلام من قال ـ كالمحقّق الطوسي ـ ان اختيار الله تعالى يصحّح صدور الكثير منه في مرتبة واحدة. والجدير بالذكر انّه قال بقاعدة الواحد في مباحث العلّة والمعلول ولم يفرق بين الفاعل المختار وغير المختار[٢]. فمن الممكن أن يكون قوله لهذا الكلام على مذاق المتكلّمين[٣].

البرهان الثاني: العقل المجرّد والإدراكات الكليّة: من الطرق لإثبات وجود العقل الإدراكات الكليّة التي تحصل للنفس، لأنّ مفيض هذه الصور الكليّة على النفس ليس النفس، بدليل ان النفس قابل، فهي فاقدة لها، وفاقد الشيء لايعطيه.

ومن جهة أُخرىٰ فإنّ الموجود المادي لايمكن أن يكون المعطي والفاعل للصور العلمية لأنّ وجود الصور العلمية مجرّد، والموجود المجرّد أقوى من الموجود المادي، والحال ان العلّة يجب أن تكون أقوى من المعلول، وعليه لايوجد سوى العقل المفارق يمكن أن يكون المعطي للصور العلمية والكلية للنفس. وقد ذكر المصنّف هذا البرهان في موردين؛ الأول في المباحث المرتبطة بالجوهر والعرض (المرحلة ٦، الفصل ٨)، والثاني في المباحث المرتبطة بالعلم (المرحلة ١١، الفصل ٦). وهذا البرهان هو البرهان الخامس لإثبات وجود العقل في الأسفار. وما ينبغي

---

١ ـ شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

٢ ـ كشف المراد، م ١، ف ٣، م ٣.

٣ ـ قال الحكيم السبزواري ان سلطان المتكلّمين المحقّق الطوسي ناقش في التجريد في الدليل لا في المدعى، لأنّ كتابه ينادي بالحق، وقد كتب هذا بزعم المتكلّمين.

ذكره ان هذا البرهان يرتبط بمطلق العقل لا العقل الأوّل والصادر الأوّل.

وقد يقال انّه ما اللزوم في أن ننسب إفاضة الصور العلمية الكلية على النفس إلى العقل المفارق؟ مع ان العقل لا يعلم بشكل مستقل، وهو فقط الواسطة في وصول الفيض من الواجب تعالى إلى الموجودات الأُخرى، وعليه بدل أن ننسب الصور العلمية الكلّية إلى الله تعالى عن طريق العقل، فيمكن أن ننسبها إليه تعالى بدون الواسطة. والنتيجة أنّه لايمكن إثبات وجود العقل من خلال الإدراكات الكلّية!

وجواب هذا الكلام واضح، وهو ان الإدراكات العلمية (كالنفوس البشرية القابلة لها) متعدّدة، والله تعالى واحد وبسيط الذات، ومن المحال صدور الكثير من الواحد في المرتبة الواحدة وبدون الواسطة، وعليه وإن كان المفيض للصور العلمية هو الله تعالى في الحقيقة، لكن بواسطة موجود له صلاحية الواسطية في هذا الأمر، وهذا الموجود ليس سوى العقل المفارق.

ويقول صدرالمتألهين «**وليس هو (واهب الصور العلمية للنفس) الواجب القيّوم بلاواسطة، إذ النفوس كثيرة والواجب واحد محض، فلابدّ من متوسّط عقلي**»[1].

البرهان الثالث: المعطي لوجود الهيولى هو العقل: والتوضيح ان وجود الهيولى يحتاج إلى العلّة الفاعلية، وبما انّه يلازم الصورة، فلا يمكن أن يستند إلى الواجب تعالى بدون الواسطة، وليس واسطة استناده إلى واجب الوجود تعالى الجسم أو اعراضه، لأنّ وجودهم متأخّر عن الهيولىٰ. ولا الصورة بدليل انّها تحتاج إلى المادّة في التشخّص والتعيّن، ولا النفس لأنّ النفس تحتاج إلى المادّة في أفعالها. وعليه فإنّ العلّة الفاعلية جوهر مجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً، وهو العقل المجرّد. وهذا البرهان هو البرهان السادس المذكور في الأسفار. وهو ليس ناظراً إلى العقل الأوّل،

---

١ ـ الأسفار، ج٧، ص٢٦٤.

بل مفاده العقل الأخير من العقول الطولية المدبّرة لعالم الطبيعة[1].

حصول الكثرة والتعدّد في العقل

بُحث في هذا الفصل مطلبان آخران في العقل المفارق:

الأوّل: إذا لم يكن في العقل ـ الصادر الأوّل ـ أيّة كثرة، فلايمكن أن يكون واسطة تحقّق الكثرات في عالم الطبيعة. وإذا كان فيه كثرة، فكيف صدر من الواجب تعالى البسيط الذات من كل الجهات؟ والهدف الأساسي للبحث السابق هو حل هذا الإشكال العقلي ان الكثير بما هو كثير لايمكن أن يكون معلولاً للواحد بما هو واحد.

والثاني: انّه على فرض تحقّق الكثرة في العقل، فهل الكثرة المفروضة تفي بكثرات العالم ما دونه أم لا؟ وإذا لم تكن تفي، ويجب أن يكون هناك عقول أُخرى فضلاً عن العقل الأوّل، فهل لها عدد معيّن أم لا؟

أ ـ تحقّق الكثرة في العقل: قالوا ان وجود العقل الأوّل بسيط وواحد، ولذا يمكن أن يصدر من الذات البسيطة لله تعالى بدون الواسطة. لكن بما ان وجوده وجود امكاني فهو محدود وملازم للماهية، وهو أوّل تركيب يحصل في سلسلة الوجود، وهو التركيب من الوجود والماهية. ومن جهة أُخرى فانّ العقل يعقل ذاته ويعقل الواجب تعالىٰ، لأنّ كل موجود مجرّد هو عاقل لذاته ولمجرّد آخر، وعليه تحصل حيثيتان جديدتان فضلاً عن حيثية الماهية والإمكان. وهي الكثرات التي تحصل في العقل الأوّل.

ومجموع الحيثيات التي تتحقّق في العقل الأوّل بالصورة التي ذكرها المحقّق الطوسي هي ست حيثيات: ١ ـ وجود العقل الأوّل. ٢ ـ ماهية العقل الأوّل. ٣ ـ إمكان العقل الأوّل. ٤ ـ تعقّل ذاته. ٥ ـ تعقل واجب الوجود. ٦ ـ الوجوب بالغير.

---

١ ـ للاطلاع على مزيد من البراهين يمكن الرجوع إلى: ن م، ص ٢٦٢ ـ ٢٨١.

وقد يقال: انّه إذا كان للعقل الأوّل هذه الحيثيات، فكيف صدر من واجب الوجود بالذات البسيط من كل الجهات؟

والجواب: انّ المجعول بالذات من الأُمور المذكورة هو فقط الوجود. والأُمور الأُخرى كالماهية والإمكان والوجوب بالغير هي صفات تنتزع من وجود العقل. أي تنتزع الماهية من ملاحظة محدودية وجود العقل، وينتزع الإمكان من مقارنة وجوده مع الماهية، وينتزع الوجوب بالغير من ملاحظة استناد وجوده إلى الواجب تعالىٰ. وبما ان وجوده مجرّد فهو يعقل ذاته ويعقل أيضاً وجود الواجب تعالىٰ.

ويقول المحقّق الطوسي : «**فهذه ستّة أشياء: وجود وهوية [ماهية] وإمكان ووجوب وتعقّل للذات وتعقّل للمبدأ. واحد منها في أُولى المراتب وهو الوجود، وثلاثة في ثانيتها وهي الهوية اللّازمة للوجود باعتبار مغايرته للأوّل، والتعقّل بالذات اللّازم له لتجرّده، والتعقّل للمبدأ الذي استفاده من الأوّل. واثنان في ثالثها وهو الإمكان والوجوب المتأخّران عن الهوية، واسم العقل الأوّل يتناول هذه الأُمور تضمّناً والتزاماً، وإن كان المعلول الأوّل من هذه الجملة ليس بالحقيقة إلّا واحداً**»[1].

ب ـ عدد العقول: ونظرية المصنّف هي ان الكثرات الموجودة في العقل الأوّل لا تفي بالكثرات الموجودة في العالم ما دون (عالم المثال)، فيلزم أن يكون هناك عقول طولية متعدّدة، لكن لا سبيل لبيان عددها. وما يمكن قوله في هذا المجال ان عددها يجب أن يكون بمقدار ما تجيب الكثرات الحاصلة من عددها على الكثرات الموجودة في عالم المثال.

والجدير بالذكر ان الحكماء المسلمين كانوا يقولون بوجود عشرة عقول في

---

١ ـ شرح الإشارات، ج٣، ص٢٤٦.

سلسلة طولية، والسبب انّهم كانوا يعتقدون بتسعة أجسام ونفوس للأفلاك، وأسندوا وجود كلٍّ منها إلى أحد العقول. وعليه يكون هناك تسعة عقول طولية تعادل تسعة أفلاك. ويعدّ العقل العاشر المدبّر لعالم الطبيعة وهو العقل الفعّال[١].

وهكــذا حــتى لعــاشر وصــل والفيض منه في العناصر حصل

وفي عقيدتهم ان العقل العاشر هو بلحاظ فقره وإمكانه منشأ تحقّق هيولى عالم الطبيعة، وهو بلحاظ وجوبه وفعليته منشأ تحقّق نفوس وصور عالم الملك.

بــالفقر معطٍ لهيولى وصــل والفيض منه في العناصر حصل

ويرى صدر المتألهين انّ ما نسب إلى المشائين من انّهم يعتقدون ان عدد العقول الطولية عشرة عقول ليس صحيحاً، لأنّهم يرون ان حركات الأفلاك والكرات السماوية إرادية وشوقية، فلكلٍّ منها محرّك خاص، ولذا يكون عدد العقول موازياً لعدد مجموع الأفلاك والكرات السماوية. ثم نقل كلاماً للشيخ الرئيس مبني على انّه إذا اعتبرنا حركات الكواكب والكرات المربوطة بكل فلك معلولةً لحركة ذلك الفلك؛ فيكون عدد العقول عشرة. لكن إذا احتاجت حركة كل منها إلى محرّك خاص، فيكون عددها أكثر من عشرة. ثم دفع الاحتمال الأوّل، وقال: انّ الاحتمال الثاني هو المتعيّن بمقتضى أُصول الفلسفة المشائية، فلا يكون للشهرة المذكورة أساس. ثم ذكر وجوهاً لنسبة الاعتقاذ بالعقول العشرة إلى المشائين[٢].

ومع الالتفات إلى ان الهيولى تحمل استعدادات خاصّة كثيرة وغير محدودة، فإنّ الاستعدادات ـ التي تتحقّق بواسطة الحركات الكثيرة للأفلاك والأجرام، ولذا يتوفّر حقل لتحقّق صور ونفوس كثيرة في عالم الطبيعة ـ تفسّر الكثرات الموجودة

---

١ ـ قيل في وجه تسميته بالعقل الفعّال: «لعدم تناهي تأثيراته من النفوس والصور وغيرها» شرح الهداية الأثيرية: ص٣٧١.

٢ ـ ن م، ص٣٦٨ ـ ٣٧٠.

في عالم الطبيعة (التي تتحقّق بواسطة العقل الفعّال والإستعدادات الخاصة والكثيرة للهيولى، التي تتحقّق بواسطة حركات الأفلاك والأجرام السماوية).

ويقول أثير الدين أبهري في هذا المجال: «**فيصدر عنه [العقل الفعّال] الهيولى العنصرية والصور النوعية المختلفة بشرط استعداد الهيولى، وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل الفعّال، بل استعدادها بسبب الحركات السماوية**»[١].

فللهيولي كثرةُ استعداد بحركات السبعةِ الشداد.

وختاماً ينبغي أن نذكر هذه المسألة انّه في نظر جميع الفلاسفة الإلهيين انّه ليس لأي موجود في عالم الوجود استقلالٌ وجودي سوى لواجب الوجود بالذات. وكل الموجودات، من مجرّدة ومادية وعقل ونفس و... ترتبط في وجودها وآثارها الوجودية بالوجود الإلهي. وقد أكّدوا على هذا المطلب، وصرّحوا به في آثارهم. ولذا لايسمع إلى الشبهات الضعيفة للبعض كالفخر الرازي الذي ذكر ان الفلاسفة يسندون وجود عالم الطبيعة إلى العقول، أو يسندون وجود العقول ـ عدا الأوّل ـ إلى العقل الأوّل، لا إلى الله تعالىٰ. وإن هذه الأشكالات لا تدلّ على واقعية من يطرحها وكماله العلمي. وكم هو جميل قول صدر المتألهين هنا:

«**الأليق بحال من اعتادت نفسه بالمجادلات الفقهية وصارت الآراء الكلامية ملَكة لها ان لا يشرع في علم يحتاج تعلّمه إلى فطرة ثانية وقريحة خالية عن أقاويل المبتدعين لحب الرياسة في أُمور الدنيا لينحفظ غرضه ولا ينكشف قصوره على أبناء العلم والعرفان وأصحاب الذوق والوجدان**»[٢].

---

١ ـ ن م، ص ٣٧١.

٢ ـ شرح الهداية الأثيرية، ص ٣٧٠.

الفصل الثاني عشر

في العقول العرضية

أثبت الاشراقيون في الوجود عقولاً عرضيّة، لا عليّة ولا معلوليّة بينها، هي بحذاء الأنواع المادية التي في هذا العالم المادّي، يدبّر كل منها ما يحاذيه من النوع؛ وتسمّى «أرباب الأنواع» و«المثل الأفلاطونيّة»، لأنّه كان يصرّ على القول بها؛ وأنكرها المشّاؤون، ونسبوا التدابير المنسوبة إليها إلى آخر العقول الطوليّة، الذي يسمّونه «العقل الفعّال».

وقد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها؛ وأصحّ الأقوال فيها ـ على ما قيل ـ هو أنّ لكل نوع من هذه الأنواع الماديّة فرداً مجرّداً في أوّل الوجود، واجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذاك النوع، يعتنى بأفراده الماديّة، فيدبّرها بواسطة صورته النوعيّة، فيخرجها من القوّة إلى الفعل بتحريكها حركة جوهريّة بما يتبعها من الحركات العرضيّة. وقد احتجّوا لإثباتها بوجوه:

منها: أنّ القوى النباتيّة، من الغاذية والنامية والمولّدة، أعراض حالة في جسم النبات، متغيّرة بتغيّره، متحلّلة بتحلّله، ليس لها شعور وإدراك، فيستحيل أن

تكون هي المبادئ الموجدة لهذه التراكيب والأفاعيل المختلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة، على ما فيها من نظام دقيق متقن تتحيّر فيه العقول والألباب، فليس إلّا أنّ هناك جوهراً مجرّداً عقليّاً يدبّر أمرها ويهديها إلى غايتها فتستكمل بذلك.

وفيه: أنّ من الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى ربّ النوع إلى غيره، فانّ أفعال كل نوع مستندة إلى صورته النوعيّة، وفوقها العقل الأخير الذي يثبته المشاؤون، ويسمّونه «العقل الفعّال».

ومنها: أنّ الأنواع الواقعة في عالمنا هذا، على النظام الجاري في كل منها دائماً من غير تبدّل وتغيّر، ليست واقعة بالاتفاق، فلها ولنظامها الدائمي المستمرّ علل حقيقية، وليست إلّا جواهر مجرّدة توجد هذه الأنواع وتعتني بتدبير أمرها، دون ما يتخرّصون به من نسبة الأفاعيل والآثار إلى الأمزجة ونحوها من غير دليل، بل لكل نوع مثال كلّي يدبّر أمره، وليس معنى كليّته: جواز صدقه على كثيرين، بل إنّه لتجرّده تستوي نسبته إلى جميع الأفراد.

وفيه: أنّ الأفعال والآثار المترتّبة على كل نوع مستندة إلى صورته النوعيّة، ولولا ذلك لم تتحقّق نوعيّة لنوع، فالأعراض المختصّة بكل نوع هي الحجّة على أنّ هناك صورة جوهريّة هي المبدأ القريب لها، كما أنّ الأعراض المشتركة دليل على أنّ هناك موضوعاً مشتركاً.

ففاعل النظام الجاري في النوع هو صورته النوعيّة، وفاعل الصورة النوعيّة ـ كما تقدّم ـ[١] جوهر مجرّد يفيضها على المادّة المستعدّة، فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات؛ وأمّا أنّ هذا الجوهر المجرّد عقل عرضيّ يخصّ النوع

---

١ ـ في الفصل السابع من المرحلة السادسة.

ويوجده ويدبّر أمره، أو أنّه جوهر عقلي من العقول الطوليّة إليه ينتهي أمر عامّة الأنواع، فليست تكفي في إثباته هذه الحجّة.

ومنها: الاحتجاج على إثباتها بقاعدة إمكان الاشرف؛ فإنّ الممكن الأخس إذا وجد، وجب أن يوجد الممكن الأشرف قبله، وهي قاعدة مبرهن عليها؛ ولا ريب في أنّ الإنسان المجرّد، الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانية مثلاً، أشرف وجوداً من الإنسان المادّي، الذي هو بالقوّة في معظم كمالاته؛ فوجود الإنسان المادّي، الذي في هذا العالم، دليل على وجود مثاله العقلي، الذي هو ربّ نوعه.

وفيه: أنّ جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط بكون الأشرف والأخس مشتركين في الماهيّة النوعيّة، حتّى يدل وجود الأخس في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيّته؛ ومجرّد صدق مفهوم على شيء لا يستلزم كون المصداق فرداً نوعيّاً له كما ان صدق مفهوم العلم على العلم الحضوري لا يستلزم كونه كيفاً نفسانياً؛ فمن الجائز أن يكون مصداق مفهوم الإنسان الكلّي الذي نعقله مثلاً، عقلاً كليّاً من العقول الطولية، عنده جميع الكمالات الأوّليّة والثانويّة التي للأنواع المادّية، فيصدق عليه مفهوم الإنسان مثلاً، لوجدانه كماله الوجودي، لا لكونه فرداً من أفراد الإنسان.

وبالجملة: صدق مفهوم الإنسان مثلاً على الإنسان الكلّي المجرّد الذي نعقله، لايستلزم كون معقولنا فرداً للماهيّة النوعيّة الإنسانيّة، حتى يكون مثالاً عقليّاً للنوع الإنساني.



شرح المطالب

موضوع البحث في هذا الفصل العقول العرضية التي يعبَّر عنها بأرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية. امّا مجموع المطالب فهو:

١ ـ مثبتو ومخالفو المثل الأفلاطونية.

٢ ـ ماهية المثل الأفلاطونية.

٣ ـ دراسة براهين إثبات المثل الأفلاطونية.

وهذا شرح المطالب:

أ ـ مثبتو ومخالفو المثل الأفلاطونية

يعدّ شيخ الإشراق من مثبتي وجود المثل الأفلاطونية، فقد بحث فيها في كتبه، وأقام عدّة براهين لإثبات وجودها. والبراهين المذكورة في المتن هي بأجمعها منه. ولذا يسمّى بمحيي نظرية المثل الأفلاطونية. وكما هو واضح من عنوان المثل الأفلاطونية، فإن فلاسفة اليونان المتقدّمين بادروا إلى طرحها ولكن بسبب تأكيد افلاطون عليها فقد اشتهرت باسمه. وقد ذكر شيخ الإشراق انّه كان يعتقد بوجود المثل الأفلاطونية حكماء كبار قبل افلاطون كسقراط وآغاثاذيمون وهرمس وانباذقليدس. وقد وصل كثير منهم إلى وجودها من خلال الشهود الباطني. وقد أذعن بوجودها أيضاً حكماء الهند وايران، وسمّوها بأسماء خاصّة. فسمّوا مثلاً ربّ النوع للماء بخرداد، وربّ النوع للأشجار بمرداد، وربّ النوع للنار بارديبهشت[1]. ومن مثبتي المثل الأفلاطونية من الفلاسفة المسلمين صدر المتألهين، حيث بحث بالتفصيل في هذا الجانب. وقال بها الحكيم السبزواري أيضاً.

وامّا مخالفوا وجود المثل الأفلاطونية فهم فلاسفة المشاء، وعلى رأسهم

---

١ ـ شرح حكمة الإشراق، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

أرسطو[١]. وقد رأى الفارابي والشيخ الرئيس وأتباعهم ان نظرية المثل باطلة، وأوّلها كلٌّ منهم بنحوٍ ما. وقد قام صدر المتألهين بنقد تأويلاتهم[٢].

ب ـ ماهية المثل الأفلاطونية

ذكر المصنّف ان المقصود من المثل الأفلاطونية ان لكل نوع من الأنواع المادية الموجودة في هذا العالم فرد مجرّد عقلي كان موجوداً قبل خلق المخلوقات المادية، ويحتوي على جميع الكمالات التي تتحقّق للأفراد المادية لذلك النوع. ولذا تكون الواسطة في صدور الأفراد المادية من الله تعالىٰ، وهي باذنه تعالى تدبّر تلك الأفراد.

والجدير بالذكر انّهم يقولون بوجود المثال النوري والعقلي للأنواع الجوهرية فقط، لا للأجناس والأعراض. ويقول صدر المتألهين في هذا المجال:

«ثم القائلون بالمثل الأفلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال، ولكون الشيء ذا رجلين مثال آخر، ولكونه ذا جناحين مثال آخر، وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال، وللمسك مثال آخر، ولا لحلاوة السكر مثال، وللسكر مثال آخر، بل يقولون ان كل ما يستقل من الأنواع الجسمانية له أمر يناسبه في عالم القدس...»[٣].

ج ـ دراسة براهين إثبات المثل الأفلاطونية

أقام شيخ الاشراق ثلاثة براهين لإثبات وجود المثل الأفلاطونية. وقد

---

١ ـ نقل صدر المتألهين من كتاب اثولوجيا لأرسطو عبارات تصرّح بوجود المثل الأفلاطونية. (الأسفار، ج ٢، ص ٦٤ ـ ٦٨).

٢ ـ ن م، ص ٤٦ ـ ٥٢ .

٣ ـ الأسفار، ج ٢، ص٥٨ ـ ٥٩. ويقول السبزواري في حواشي شرح المنظومة انّه ليس للإضافات والنسب أفراد عقلية لأنّها أُمور اعتبارية، وليس لها افراد حقيقة في هذا العالم. ووجود الأعراض تابع لوجود الجوهر، فليس لها أرباب أنواع مستقلّة، ووجود الجنس مستهلك في النوع، فليس له ربّ نوع مستقل. (شرح المنظومة، م٣، ف٢، غرر في المثل الأفلاطونية).

ذكرها صدر المتألهين في الأسفار. وهي البراهين المذكورة في المتن والتي رأى المصنّف انّها غير تامّة. ولا يوجد تفاوت أساسي بين البرهان الأوّل والثاني. وفرقهما ان البرهان الأوّل يختص بالأنواع النباتية، فيما يرتبط البرهان الثاني بمطلق الأنواع المادية. وحاصل كلا البرهانين ان الآثار والأفعال المختلفة للموجودات المادية بالنظام المتقن الحاكم عليها، ليست أمراً اتفاقياً لا علّة له. ومن جهة أُخرى لا يمكن أن تكون علّته موجوداً فاقداً للإدراك والشعور. وعليه لايمكن استنادها إلى الله تعالى بدون واسطة، فيجب القبول بأن لكل نوع من الأنواع المادية رب نوعي هو واسطة بين الله تعالى وبين أفراد ذلك النوع، وهو موجود مجرّد وعقلي واجد بالفعل لجميع كمالات النوع المادي الواقع تحت تدبيره وتربيته.

واشكال هذا الاستدلال انّه سواءً قلنا بوجود المثل الأفلاطونية أم لم نقل به؛ فلا يمكننا أن ننكر وجود الصور النوعية، لأنّ نسبة الموجود المجرّد العقلي (سواءً كان عقلاً طوليّاً أم عرضيّاً) إلى جميع الأفراد واحدة، ويحتاج تدبيره الخاص للأفراد المختلفة إلى مخصّص، ولايمكن أن يكون هذا المخصص موجوداً مجرّداً عقليّاً آخر، لأنّ نسبته ـ بحكم كونه مجرّداً ـ واحدة إلى الجميع، فيجب أن يكون هذا المخصّص موجوداً مادياً، وهو الصورة النوعية التي هي الفاعل القريب للآثار والأفعال الخاصّة لأفراد النوع. وقد ذكر المصنّف هذا المطلب في الأسفار فقال: «ان **الجوهر المفارق متساوي النسبة إلى الجميع، فلابدّ في وجود كل خصوصية من مخصّص تتمّ به العلية وتصدربه الخصوصية، ولو كان المخصّص أيضاً مفارقاً عاد المحذور، فثبت لزوم وجود مخصّص مادي يلزمه وجود الحادث بالضرورة، وهذا هو المخصّص المادي الذي تنسب الحوادث المادية إليه مع مشاركة الجواهر المفارق**»[1].

---

١ ـ ن. م، ص ٥٣.

وبعبارة أُخرىٰ: ان وجود العوارض والآثار الخاصّة في أفراد كل نوع من الأنواع المادية دليل على وجود الصور النوعية ـ وبحث هذا المطلب في الفصل السابع من المرحلة السادسة ـ وقد أشار المصنّف في نقده للبرهان الثاني.

وقد يقال: ان وجود الصور النوعية لايكفي لوحده لتفسير الآثار والأفعال المختلفة للأفراد المتعدّدة للأنواع المادية، لأنّ الصور النوعية ليست واجدة للإدراك والشعور، ولا يعقل أن نسند جميع هذه الآثار المتقنة في عالم المادة والتي تحيّر العقول إلى فواعل فاقدة للشعور.

والجواب: ان مخالفي المثل الأفلاطونية لم ينكروا هذا المطلب، وقبلوا بوجود المدبّر العلمي لعالم الطبيعة. وذلك المدبّر العلمي هو العقل الفعّال، الذي يعدّ العقل الأخير من العقول الطولية. ولا يدلّ أيٌّ من البرهانين المذكورين على خصوص هذا المطلب ان المدبّر العلمي هو ربّ النوع أو العقل العرضي الذي يختصّ بكل نوع من الأنواع المادية.

البرهان الثالث: قاعدة إمكان الأشرف: البرهان الثالث الذي أقامه شيخ الإشراق لإثبات المثل الأفلاطونية يبتني على قاعدة إمكان الأشرف. وقال: «**والإمكان الأشرف يقتضي وجود هذه الأنواع المجرّدة لأنّها أشرف**»[١].

وقد بحث في فصل خاص من حكمة الإشراق في هذه القاعدة، ورتب عليها إثبات العقول العرضية[٢]. وقام صدر المتألهين في إلهيات الأسفار بتقرير برهان القاعدة المذكورة[٣]. امّا المصنّف فقد بحثه في نهاية الحكمة. وقد نقل برهان صدر المتألهين، وذكر برهاناً آخر اعتبره أوضح من برهان صدر المتألهين، وحاصله: ان

---

١ ـ شرح حكمة الإشراق، ص٣٤٨.

٢ ـ ن م، ص٣٦٧.

٣ ـ الأسفار، ج٧، ص٢٤٤.

الشرافة والخسّة المذكورين في هذا البرهان هما من خواص الوجود، ويرجعان إلى الشدّة والضعف الوجوديين، أي العلّية والمعلولية، أي ان المرتبة الضعيفة بالنسبة إلى المرتبة القويّة هي رابط محض، وليس لها أي استقلال، وتقوّمها المرتبة الشديدة، إلى أن تنتهي سلسلة الرابط والمستقل إلى المستقل بالذات. وعليه إذا فرضنا ان المرتبة الضعيفة للوجود قد تحقّقت، فبحكم كون هذه المرتبة عين الربط بالمرتبة الأشدّ والأكمل منها، ويستحيل أن يكون الرابط بدون مستقل، فلزاماً تكون قد تحقّقت المرتبة الأكمل التي تقوّم المرتبة الضعيفة[١].

ثم قال: ان مفاد هذين البرهانين انّه إذا تحقّق كمالان وجوديان في العالم، وكان أحدهما أرقى من الآخر، فلابدّ أن يكون الكمال الأرقى موجوداً في المرتبة السابقة على الكمال ما دونه. مثلما ان العقل الأوّل مقدّم على العقل الثاني، وإن كانا يتفاوتان من ناحية الماهية. لكن إذا كان الكمال الوجودي الأدون مادياً، فمقتضى قاعدة إمكان الأشرف هو فقط ان المرتبة الأكمل قد تحقّقت سابقاً، ولكن كون المرتبة الأكمل هي من أفراد ماهية الموجود الأدون؛ فلا يستفاد من القاعدة المذكورة، لأنّه من الممكن أن يكون الكمال الأخس جهة من جهات الكمال الأشرف، فلا يكون حملها من قبيل الحمل الشايع الصناعي أو الأوّلي الذاتي، بل يكون من قبيل حمل الحقيقة والرقيقة[٢]. وهو المتن الذي أُشير إليه في المتن. والنتيجة أنّه لايمكن اثبات وجود المثل الأفلاطونية على أساس قاعدة إمكان الأشرف.

---

١ ـ م ١٢، ف ٢٠.

٢ ـ قال المصنّف في هامش الأسفار: «كما ان العقول العالية تشتمل على كمالات الأنواع المادية مع انها تغايرها ماهية، والواجب تعالى يتحقّق فيه كمال الجميع ولا ماهية له» (الأسفار، ج ٢، ص ٥٨).

الفصل الثالث عشر

في المثال

ويسمّى البرزخ، لتوسطه بين العقل المجرّد والجوهر المادّي، والخيال المنفصل، لاستقلاله عن الخيال الحيواني المتصل به.

وهو كما تقدّم مرتبة من الوجود مفارق للمادّة دون آثارها، وفيه صور جوهريّة جزئية صادرة من آخر العقول الطوليّة، وهو العقل الفعّال عند المشّائين، أو من العقول العرضيّة على قول الاشراقيين، وهي متكثّرة حسب تكثّر الجهات في العقل المفيض لها، متمثّلة لغيرها بهيئات مختلفة، من غير أن ينثلم باختلاف الهيئات في كل واحد منها وحدته الشخصيّة.



شرح المطالب

بحث في هذا الفصل بشكل مجمل في عالم المثال، وبيّن فيه ثلاثة مطالب:

١ـ **أسماء عالم المثال:** قالوا ان عالم المثال يسمّى بالبرزخ والخيال المنفصل. والعلّة في تسميته بالبرزخ هو ان البرزخ في اللغة هو بمعنى الحائل أو الواسطة بين

شيئين. فيقول تعالى: ﴿مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخٌ لا يبغيان﴾ (الرحمن: ١٩ ـ ٢٠).

وبما ان عالم المثال هو حدّ وسط بين عالم العقل وعالم المادّة من ناحية التجرّد، فسمّي بالبرزخ. والعلّة في تسميته بالخيال المنفصل انّهم شبّهوه بالخيال المتصل الحيواني الذي هو الصور العلمية الجزئية والمثالية[١]. وأحياناً يسمّى عالم المثال بالمثال الأعظم، وتسمّى الصور المثالية الجزئية في النفس بالمثال الأصغر[٢].

٢ ـ ماهية عالم المثال: عالم المثال هو مرتبة من الوجود الإمكاني، ليس هو بالمجرّد المحض ولا بالمادي الصرف، بل هو متوسّط بينهما، أي هو منزّه عن أصل المادّة وبعض عوارضها كالتغيّر والحركة، لكنّه فيه بعض آثار المادّة كالشكل والبُعد.

ويوجد في هذا العالم صور جوهرية جزئية صدرت بواسطة عالم العقول. والصور الجزئية الموجودة في عالم المثال تشابه من وجهٍ الصور الجزئية الموجودة في الذهن، وهو ان كليهما جزئي ومعلول للموجودات العقلية، لكن تفاوتهما بأن الصور الجزئية الموجودة في الذهن عرضية وقائمة بالنفس، لكن الصور الجزئية الموجودة في عالم المثال جوهرية وقائمة بالنفس.

٣ ـ كثرة الموجودات المثالية: وهي ناشئة من كثرة الجهات الموجودة في العقل الذي هو علّة وجودها. وهذه الموجودات المثالية ـ بحكم كونها مجرّدة عن المادّة ـ يتمثّل ويظهر كل منها للموجودات المثالية الأُخرى بهيئات مختلفة، وهذه التمثّلات المختلفة التي تحصل لكل منها لاتنافي وحدتها الشخصيّة.

وقد شبّه المصنّف التمثّل المذكور بالأشخاص الذين تصوّر كل منهم بنحوٍ ما ذلك الشخص الذي كان يعيش في الماضي ولم يروه، وفقط سمعوا صفاته. فمن

---

١ ـ الأسفار، ج٢، ص٣٠٢.

٢ ـ ن م، ص٢٩٩.

البديهي ان الصور التي تمثّلت لذلك الإنسان في ذهن هؤلاء الأشخاص هي متعدّدة، لكنّها لاتنافي وحدته الشخصية والخارجية[١].

برهان وجود عالم المثال

برهان وجود عالم المثال هو ما بيّن في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشر، وهو وجود الصور العلمية الجزئية (الحسية والخيالية)، لأنّ مبنى المصنّف في باب العلم ان كل علم حصولي يرجع إلى العلم الحضوري، أي ان العلم الحصولي هو سابقاً علم حضوري، ببيان ان النفس ترتبط تكوينياً بالموجود الخارجي، وتتّحد معه بنحوٍ ما، والنتيجة انّها تحصل على وجود ذلك الموجود بشكل حضوري، ثم تأخذ قوّة الخيال صورة عنه وتحفظها. وإذا أرادت النفس أن تحكي ما حصلت عليه سابقاً عن طريق الحضور، فإنّها تحكيه بواسطة تلك الصورة الموجودة في قوّة الخيال. ويقول في أُصول الفلسفة: «**بمقتضى كاشفية العلم والإدراك، فلابدّ من نيل واقع ما، أي ان العلم الحضوري موجود في مورد كل علم حصولي، وعليه في مورد كل علم يجب أن تكون رابطة الإنطباق مع الخارج موجودة، أي يجب أن نحصل على الواقع بالعلم الحضوري، وعندها امّا أن يؤخذ العلم الحصولي عنه بلا واسطة (وهو المعلوم الحضوري مع سلب منشئية الآثار) أو بواسطة التصرّف الذي تقوم به القوة المدركة فيه**»[٢].

وقد بيّن في مباحث العلم ان العلم والمعلوم كلاهما مجرّد عن المادّة، فالعلم عبارة عن حضور موجود مجرّد عند موجود مجرّد. فيوجد لدينا مقدّمتان:

١ ـ قوام العلم بحضور المعلوم لدى العالم.

---

١ ـ نهاية الحكمة، م١٢، ف٢١.

٢ ـ أُصول فلسفه و روش رئاليسم، ج٢، ص٢٧ ـ ٣٠ (مع التلخيص).

٢ ـ العالم والمعلوم كلاهما مجرّد عن المادة.

وبضمّ مقدّمة اُخرىٰ، وهي ان إدراكاتنا نوعان: جزئية وكلّية؛ نستنتج انّه في الظرف الخارج عن وجود الإنسان، فكما ان عالم العقل (الجواهر الكلية المجـرّدة) موجود، فإنّ عالم المثال (الجواهر المجرّدة الجزئية) موجود أيضاً، ويسمّى بـالمثال الأعظم والخيال المنفصل.

وأوّل من طرح من الفلاسفة المسلمين نظرية وجـود عـالم المـثال ومـنهج الاستدلال على وجودها هو شيخ الإشراق، وقد ادّعى ان جميع الحكماء المتقدّمين في اليونان والهند وايران كانوا يعتقدون بذلك. وقد بـيّن صـدر المـتألهين حـاصل نظريته في هذا المجال فقال: ان النفس تصل إلى وجود عالم المادة بواسطة قـواهـا الظاهرية، وتثبت بواسطة قواها الباطنية عالماً شبحياً ومقدارياً آخر، كما تسـتدلّ بواسطة إدراك ذاتها وإدراك الحقائق العقلية على وجود عالم العقل، لأنّ ما ندركه عن طريق الحواس، نستطيع أن ندركه مع تلك الخصوصيات السابقة بـعد انـعدام المدرَك، ولاشك ان للمدرَك وجود، والفرض انّه ليس مـوجوداً في عـالم المـادة، فوجوده في عالم آخر. امّا افـلاطون والحـكماء الكـبار المـتقدّمين وأهـل الذوق والكشف من المتألهين فقالوا: ان موجودات ذلك العالم قائمة بذاتها، لكنّها ليس لها مكان وجهة، بل هي واسطة بين عالم العقل وعالم الحسّ، لأنّ الموجودات العقلية منزّهة بشكل كلّي عن المادة وتوابعها، كالأين والشكل والمقدار واللـون وغـيره. وامّا الموجودات الحسّية فهي منغمرة في هذه الأعراض، لكن الأشباح المثالية الثابتة في ذلك العالم هي مجرّدة بنحوٍ ما، لأنها ليست داخلة في الجهة، وليس لها مكان، وهي جسمانية بنحوٍ ما، لأنّ لها مقادير وأشكال. وفي نـظرهم ان لعـالم الإمكـان أربـع مراتب:

١ ـ عالم العقول (الأنوار العقلية والمثل الأفلاطونية).

٢ ـ عالم النفوس الكليّة.

٣ ـ عالم الصور الشبحية (المثال الأعظم).

٤ ـ عالم الصور الحسّية (عالم الطبيعة).

وقد قبل صدر المتألهين نظرية شيخ الإشراق بشكل عام، لكنّه أنكر وجود عالم المثال الأعظم والخيال المنفصل. وكان يعتقد فقط بالمثال الأصغر والخيال المتصل. ودليله على هذا المطلب ان قوّة الخيال تصنع صوراً كاذبة وأشكالاً قبيحة ليس لها وجود خارجي بأي وجه، وهي آثار النشاط الشيطاني للقوّة المتخيّلة، وعليه فإنّ وعاء الصور المتخيّلة مرتبة من النفس لا عالم الخارج.

امّا المصنّف فرأى ان اشكاله غير وارد. وقال على أساس كاشفية العلم ورجوع الحصولي إلى الحضوري: «**لازم ذلك أن يكون لها (للنفس) مثال خاص بها منطبق على المثال الأعظم، إلّا ما تغيّره خصوصية وجود النفس نظير الخطاء الحاصل للحواس في محسوساتها المستند إلى خصوصيات الحاس أو المحسوس، وكالتغيّر الحاصل للمرئي باختلاف المرائي في أشكالها (أي ان هذه الأخطاء أو التغيّرات ليست دليلاً على عدم وجود الشيء المحسوس والمرئي في الخارج)**»[1].

---

١ ـ الأسفار، ج١، ص٣٠٢.

الفصل الرابع عشر

في العالم المادي

وهو العالم المشهود، أنزل مراتب الوجود وأخسّها، ويتميّز من غيره بتعلّق الصور الموجودة فيه بالمادّة وارتباطها بالقوّة والاستعداد؛ فما من موجود فيه إلّا وعامّة كمالاته في أوّل وجود بالقوّة، ثم يخرج إلى الفعليّة بنوع من التدريج والحركة، وربّما عاقه من ذلك عائق، فالعالم عالم التزاحم والتمانع.

وقد تبيّن بالأبحاث الطبيعيّة والرياضيّة إلى اليوم شيء كثير من أجزاء هذا العالم والأوضاع والنسب التي بينها والنظام الحاكم فيها، ولعل ما هو مجهول منها أكثر ممّا هو معلوم.

وهذا العالم، بما بين أجزائه من الارتباط الوجودي، واحد سيّال في ذاته متحرّك بجوهره، ويتبعه أعراضه، وعلى هذه الحركة العامّة حركات جوهريّة خاصّة نباتيّة وحيوانيّة وإنسانيّة؛ والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرّد التام للمتحرّك، كما تقدّم[1] في مرحلة القوّة والفعل.

---

١ ـ في الفصل الحادي عشر.

ولمّا كان هذا العالم متحرّكاً بجوهره سيّالاً في ذاته، كانت ذاته عين التجدّد والتغيّر؛ وبذلك صحّ استناده إلى العلّة الثابتة. فالجاعل الثابت جعل المتجدّد، لا أنّه جعل الشيء متجدّداً، حتّى يلزم محذور استناد المتغيّر إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم.

تمّ الكتاب والحمد لله. ووقع الفراغ من تأليفه في اليوم السابع من شهر رجب من شهور سنة ألف وثلاث مائة وتسعين قمريّة هجريّة في العتبة المقدّسة الرضويّة على صاحبها أفضل السلام والتحيّة.



شرح المطالب

ما بيّن في هذا الفصل بشكل مجمل فيما يرتبط بالعالم المادي هو:

١ ـ العالم المادي هو أدنى مراتب الوجود.

٢ ـ خاصّية العالم المادي ارتباطه بالقوّة والاستعداد، والذي يستلزم التغيّر والحركة.

٣ ـ عالم الطبيعة هو دار تزاحم الأسباب والعلل المتعدّدة.

٤ ـ قد اكتشف إلى الآن بعض من أجزاء هذا العالم وقوانينه من قبل العلوم الطبيعية.

٥ ـ العالم المادي هو واحد مرتبط وفي حال السيلان والتغيّر.

٦ ـ الغاية التي تتوقّف حركة عالم المادة بالوصول إليها هي التجرّد التام عن المادّة.

٧ ـ بما ان جوهر وذات العالم المادي عين التجدّد والتغيّر، فيمكن أن يرتبط

بالعلّة الثابتة، وعليه لاتلزم اشكالية استناد المتغيّر إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم.

وبما انه قد بحث بقدر الكفاية في هذه المطالب في المباحث السابقة للكتاب وخصوصاً في مرحلة القوّة والفعل، فلا حاجة إلى الشرح مرّة أُخرىٰ.

وبذلك يكون قد تمّ بعونه تعالى شرح كتاب بداية الحكمة.

والحمد لله كما هو أهله



فهارس الكتاب

المصادر والمراجع

	اسم الكتاب	اسم المؤلف	سنة الوفاة (هـ. ق)
	١ ـ القرآن الكريم		
أ :	٢ ـ اصول فلسفه وروش رئاليسم	الشهيد مطهري	١٤٠٢
	٣ ـ الاسفار	صدر المتألهين	١٠٥٠
	٤ ـ أسرار الحكم	السبزواري	١٢٨٩
	٥ ـ أساس الاقتباس	الخواجة الطوسي	٦٧٢
	٦ ـ أنوار الملكوت	العلّامة الحلّي	٧٢٦
	٧ ـ أوائل المقالات	الشيخ المفيد	٤١٣
	٨ ـ الإلهيات	السبحاني	
	٩ ـ أُصول الكافي	الكليني	٣٢٩
	١٠ ـ الإشارات والتنبيهات	ابن سينا	٤٢٦
ب :	١١ ـ بحار الأنوار	العلّامة المجلسي	١١١١
	١٢ ـ برگزيدهٔ افكار راسل رابرت اگنر	ترجمه: عبدالرحيم گواهي	
ت :	١٣ ـ توحيد الصدوق	الشيخ الصدوق	٣٨١

	١٤ ـ تأمّلات درفلسفه اولى	رنه كارت	١٦٥٠م
	١٥ ـ تلخيص المحصّل	الخواجة الطوسي	٦٧٢
	١٦ ـ تعليقة الهيدجي على شرح المنظومة	الهيدجي	١٣٤٩
	١٧ ـ التعليقة على نهاية الحكمة	مصباح اليزدي	
	١٨ ـ تهذيب المنطق	التفتازاني	٧٩١
	١٩ ـ تعاليق العلّامة الطباطبائي على الأسفار	الطباطبائي	١٤٠٢
	٢٠ ـ ترجمة وشرح كشف المراد	الشعراني	
	٢١ ـ التعليقة على الشفاء	صدر المتألهين	١٠٥٠
	٢٢ ـ التعليقات	ابن سينا	٤٢٦
	٢٣ ـ تعاليق السبزواري على الأسفار	السبزواري	١٢٨٩
	٢٤ ـ تهذيب الأُصول	الامام الخميني	١٤٠٩
	٢٥ ـ تحفة الأحباب	القمّي	١٣٠٩
	٢٦ ـ التعريفات	الگرگاني	٨١٦
	٢٧ ـ توضيح المراد	التهراني	
	٢٨ ـ تاريخ فلسفه غرب	راسل	١٩٧٠م
ج :	٢٩ ـ الجوهر النضيد	العلّامة الحلّي	٧٢٦
	٣٠ ـ جبر واختيار	محمد تقي جعفري	
	٣١ ـ الجبر والاختيار	السبحاني	
چ :	٣٢ ـ چرا مسيحي نيستم	راسل	١٩٧٠م
ح :	٣٣ ـ الحاشية	ملّا عبدالله اليزدي	٩٨١
	٣٤ ـ الحكمة القديمة	الفاضل التوني	حدود ١٣٨٠

	٣٥ ـ حق اليقين	الفيض الكاشاني	١٠٩١
	٣٦ ـ الحسن والقبح العقليين	السبحاني	
	٣٧ ـ حركت و زمان در فلسفه اسلامى	شهيد مطهري	١٣٩٩
	٣٨ ـ حيات و هدفدارى	هـ. دوو ير	
د:	٣٩ ـ درر الفوائد	محمد تقي آملي	١٣٢٦
	٤٠ ـ دلائل الصدق	محمد حسن المظفر	١٣٧٥
ر:	٤١ ـ الرسائل	صدر المتألهين	١٠٥٠
	٤٢ ـ رسالة التصور والتصديق	صدر المتألهين	١٠٥٠
س:	٤٣ ـ سفينة البحار	المحدّث القمي	١٣٥٩
	٤٤ ـ رسالة شيخ اشراق	السهروردي	٥٨٧
	٤٥ ـ سير حكمت در اروپا		
ش:	٤٦ ـ شرح الإشارات	المحقّق الطوسي	٦٧٢
	٤٧ ـ شرح حكمة الإشراق	قطب الدين الشيرازي	٧١٠
	٤٨ ـ شرح الأسماء الحسنى	السبزواري	١٢٨٩
	٤٩ ـ شرح أُصول الكافي	صدر المتألهين	١٠٥٠
	٥٠ ـ الشفاء	ابن سينا	٤٢٦
	٥١ ـ شرح مبسوط منظومه	شهيد مطهري	١٣٩٩
	٥٢ ـ شرح منظومه (مختصر)	شهيد مطهري	١٣٩٩
	٥٣ ـ شوارق الالهام	اللاهيجي	١٠٥١
	٥٤ ـ شرح المشاعر	محمد جعفر اللاهيجي	حدود ١٢٩٤
	٥٥ ـ شرح الشمسية	القطب الرازي	٧٧٦

	٥٦ ـ شرح تجريد الاعتقاد	القوشجي	٨٧٩
	٥٧ ـ شرح الهداية الأثيرية	أثير الدين الأبهري	
	٥٨ ـ شناخت روشهاى علوم	فليسين شاله	
	٥٩ ـ شرح أُصول الكافي	صالح المازندراني	١٠٨١
	٦٠ ـ شرح نهج البلاغة	ابن أبي الحديد	٦٥٥
ط :	٦١ ـ الطلب والإرادة	الامام الخميني	١٤٠٩
ع :	٦٢ ـ علوم تجربي (سال اول راهنمائى).		
غ :	٦٣ ـ غرر الفوائد	السبزواري	١٢٨٩
ف :	٦٤ ـ فصوص الحكم	الفارابي	٣٣٩
	٦٥ ـ فيزيک و فلسفه	جي. اج. جينز	١٩٤٦م
	٦٦ ـ فيزيک سال دوم (دبيرستان)		
	٦٧ ـ فلسفه عمومى	پل فولكيه	
ق :	٦٨ ـ قواعد المرام	ابن ميثم البحراني	٦٩٩
ك :	٦٩ ـ كشف المراد	العلّامة الحلّي	٧٢٦
	٧٠ ـ كفاية الأُصول	الآخوند الخراساني	١٣٢٩
	٧١ ـ كنز الحساب	فرهاد ميرزا	
	٧٢ ـ كاوشهاى عقل نظرى	مهدي حائري	
گ :	٧٣ ـ گوهر مراد	اللاهيجي	١٠٥١
ل :	٧٤ ـ اللآلي المنتظمة	السبزواري	١٢٨٩
	٧٥ ـ لذات فلسفه	ويل ديورانت	
م :	٧٦ ـ مصباح الهداية	الامام الخميني	١٤٠٩

	٧٧ ـ الميزان	العلّامة الطباطبائي	١٤٠٢
	٧٨ ـ مقدّمة ابن خلدون	ابن خلدون	٨٠٨
	٧٩ ـ الملل والنحل	الشهرستاني	٥٤٨
	٨٠ ـ مفردات الراغب	الاصفهاني	٥٠٢
	٨١ ـ المباحث المشرقية	الفخر الرازي	٦٠٦
	٨٢ ـ مقالات فلسفي	الشهيد مطهري	١٣٩٩
	٨٣ ـ مباني فلسفه	علي أكبر سياسي	
	٨٤ ـ محاضرات في أُصول الفقه	آية الله الخوئي	
	٨٥ ـ مفاتيح الجنان	المحدّث القمّي	١٣٥٩
	٨٦ ـ المبدأ والمعاد	ابن سينا	٤٢٦
	٨٧ ـ مجمع البيان	الطبرسي	٥٦٤٨
	٨٨ ـ منطق وفلسفة	الشهيد مطهري	١٣٩٩
	٨٩ ـ مجلة نور علم	(سال ٣، شماره ٩، ١١)	
	٩٠ ـ المنطق	الشيخ محمد رضا المظفر	
ن :	٩١ ـ النجاة	ابن سينا	٤٢٦
	٩٢ ـ نهاية الحكمة	العلّامة الطباطبائي	١٤٠٢
	٩٣ ـ نهج البلاغة	تجميع السيد الرضي (ره)	٤٠٢
	٩٤ ـ نهاية الدراية	الاصفهاني	١٣٦٢
و :	٩٥ ـ الوافي	الفيض الكاشاني	١٠٩١
هـ:	٩٦ ـ هستى شناسى در مكتب صدر المتألهين	السبحاني	

فهرس الموضوعات

المرحلة الحادية عشر: في العلم والعالم والمعلوم

المرحلة الثانية عشر : مباحث واجب الوجود تعالىٰ